This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBR
Y LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · ST
· STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNI
IES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFOR
FORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSI
RSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIE
UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBR
Y LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · ST
· STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNI
IES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFOR
FORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSI
RSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIE
UNIVERSITY L FORD UNIVERSITY LIBR

NFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERS
VERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRAR
ARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANF
LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · ST
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UN
UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIB
FORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERS
ERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRAR
RIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANF
LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · ST

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES.

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES.

VERSAILLES
CERF ET FILS, IMPRIMEURS
RUE DUPLESSIS, 59

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME CINQUIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83bis, RUE LAFAYETTE
1882

LA SECTE DE MELCHISÉDEC

ET L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

« Appelé par Dieu Grand-Prêtre à la façon de Melchisédec ; duquel nous en aurions long à dire et des choses difficiles à comprendre, mais vous êtes devenus inintelligents ». (*Épître de saint Paul aux Hébreux*, v, 11-12).

« Ce Melchisédec était roi du Salem, prêtre du Dieu Souverain, lequel alla au-devant d'Abraham revenant de la bataille contre les rois, et le bénit ; auquel aussi Abraham donna la dîme de tout. Premièrement on l'appelle Roi de justice, puis aussi Roi à Salem, c'est-à-dire Roi de la paix. Sans père, sans mère, sans généalogie, sans commencement de jours ni fin de vie, mais il est comparé au fils de Dieu et il demeure prêtre à toujours. Or, considérez combien est grand celui à qui Abraham même donne la dîme du butin » (*Ép. aux Hébr.*, vii, 1-5).

I

Ces paroles relatives à Melchisédec sont beaucoup plus intéressantes qu'on ne le croirait à première vue. Dans Melchisédec, l'Église encore faible a cherché un appui et un allié contre le Judaïsme. Nous croyons que l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* n'est pas le premier qui ait imaginé de s'emparer, pour cet objet, de ce héros de l'Ancien-Testament, mais qu'avant lui déjà on s'est occupé beaucoup de ce personnage. Les mots : « duquel nous en aurions long à dire et des choses difficiles à comprendre » font supposer qu'il y a là un mystère qui s'est formé de bonne heure autour de Melchisédec [1]. Il paraît très probable que la secte des Melchisédé-

[1] On s'est donné beaucoup du mal, dans les cercles des Melchisédéciens et des Chrétiens, pour comprendre ce passage de l'*Épître aux Hébreux*, comme le prouvent les paroles du moine Marcus l'Ermite (commencement du ve siècle), qui dit qu'il ne faut pas s'étonner que les Melchisédéciens ne comprennent pas ce mystère, puisque Paul lui-même le considérait comme difficile (Marcus Erem., Op. X, 7, *apud* Galland, tome VIII).

cens et celle des Ophites sont antérieures au christianisme[1], n se rattachèrent ensuite à celui-ci lorsqu'il commença à adop une forme plus précise, et ouvrirent ainsi la série des h sies chrétiennes. La secte de Melchisédec plaçait celui ci au-s de Jésus et n'accordait à Jésus que l'honneur d'être placé d l'ordre de Melchisédec. Ce seul trait permet de supposer que sectes se sont formées indépendamment du christianisme.

L'époque de Jésus, on le sait, fut une époque de fermentat religieuse ; dans le paganisme aussi on cherchait la lumière. l conceptions philosophiques de Dieu et des forces divines méd trices étaient, pour ainsi dire, dans l'air, et, chez les Juifs, on s'occuper de trouver dans l'Ancien-Testament pour ces médiate de dignes représentants. La personne mythique de Melchisédec trouvait merveilleusement propre à ce rôle et devint sans pe l'incarnation de la « force divine suprême » (*summa virtu virtus cœlestis*, μεγάλη δύναμις, ou, comme chez Luc, I, 35, δύν ὑψίστου). Le récit évangélique des sages de l'Orient qui se mettent route pour chercher le Sauveur et prétendent qu'il doit venir Juifs est une image frappante des efforts et des tentatives inquiè des philosophes païens pour la recherche d'une religion libérat et la fusion des idées philosophiques avec « les oracles juifs ». idées étaient toutes trouvées, elles étaient là depuis Platon, il manquait que les personnes dans lesquelles elles devaient s carner, et ces personnes, il fallait les trouver. Le Juif Tryphon à Justin : « Vous suivez des rumeurs creuses et vous formez vo mêmes un Christ[2]. »

Il nous faut ici étudier de plus près, autant que le permettent rares textes, la nature du melchisédécisme. C'est dans Epiph que l'on trouve sur elle le renseignement le plus important « Ceux qui, dit-il, se nomment Melchisédéciens, représentent pr cipalement ce Melchisédec dont parle l'Ecriture et le regard comme une « grande force » μεγάλην δύναμιν. Ils le placent dans sphères mystérieuses les plus élevées. Ils prétendent qu'il n'est seulement une force, mais qu'il est au-dessus du Christ, et celui-ci est venu simplement pour obtenir l'honneur d'être adm dans l'ordre de Melchisédec, comme l'annonce le psalmiste par mots : « Tu es prêtre pour l'éternité, d'après l'ordre de Melchi dec », ce qui prouverait, disent-ils, que Jésus était inférieur Melchisédec. Ils disent aussi que Melchisédec est sans mère, s

[1] Philastrius nomme les Ophites dans le Catal. eorum qui *ante adventum Ch* hæreseos arguuntur.

[2] Justin, *Dial. contra Tryph.* édit. Otto, chap. VIII.

[3] *Pan.*, lib. II, tom. I, *Hær.* LV, édit Oehler, ch. I-IX.

père, sans généalogie, et veulent appuyer cette allégation sur l'Épître de Paul aux Hébreux. Ils enseignent en outre que ce Melchisédec est le vrai médiateur entre Dieu et les hommes et que, par son intermédiaire seul, on obtient le pardon de Dieu, car il est le prince de la justice (ἄρχων δικαιοσύνης) et c'est pourquoi il a été institué par Dieu dans le ciel comme un être spirituel et fils de Dieu, Πνευμα [τικός τις ὢν καὶ υἱὸς Θεοῦ] [1].

Le texte suivant, très court aussi, n'est pas moins important et complète en un point Epiphane. Il est du pseudo-Tertullien, ch. XLVIII : « Après celui-ci vint un autre hérétique, nommé Théodote, qui lui aussi créa une autre secte et prétend que le Christ n'est qu'un homme qui a été conçu et engendré à la fois par l'Esprit saint et la vierge Marie, qu'il est inférieur à Melchisédec, puisqu'il est dit du Christ : « Tu es prêtre à toujours selon l'ordre de Melchisédec. » Ce Melchisédec serait la vertu céleste de la grâce principale, puisque le Christ s'employait pour les hommes, étant leur intercesseur et leur avocat, et que Melchisédec faisait cela pour les anges et les vertus célestes. Melchisédec est à ce point supérieur à Jésus, qu'il est sans père, sans mère, sans généalogie, on ne voit et on ne peut trouver en lui ni commencement ni fin [2].

On conçoit l'embarras que causaient à Epiphane et à ses collègues les paroles de l'Épître aux Hébreux. Ne pouvant les supprimer, il fallait les expliquer d'une façon satisfaisante. On y employa une méthode alors très usitée chez les Juifs également. En voici un exemple. Les chrétiens, pour appuyer leur croyance à l'ascension de Jésus, demandent à Rabbi Abahu : Pourquoi la Bible dit-elle qu'Enoch fut *enlevé* et non qu'il *mourut?* Ne serait-ce pas qu'il fut enlevé vivant au ciel comme Elie (Rois, ch. XXXIII)? — Il leur répondit : Non, Enoch fut *enlevé* par la peste, car la peste aussi *enlève* (Ezéchiel, XXIV, 16). — R. Tanhuma dit : La réponse de R. Abahu est très bonne. Epiphane interprète de cette façon l'Épître aux Hébreux. D'après lui, cette épître dit : « Mais lui (Melchisédec) qui est sans généalogie *parmi eux,* reçut la dîme

[1] Epiph., *l. c.*, ch. I.

[2] Alter post hunc Theodotus hæreticus erupit, qui et ipse introduxit alteram sectam et ipsum hominem Christum tantummodo dicit ex spiritu sancto et virgine Maria conceptum pariter et natum, sed hunc inferiorem esse quam Melchisedech, eo quod dictum sit de Christo : Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech. Nam illum Melchisedech præcipuæ gratiæ cœlestem esse virtutem, eo quod agat Christus pro hominibus deprecator et advocatus ipsorum factus ; Melchisedech facere pro cœlestibus angelis atque virtutibus. Nam esse illum usque adeo Christo meliorem, ut ἀπάτωρ sit, ἀμήτωρ sit, ἀγενεαλόγητος sit, cujus neque initium neque finis comprehensus sit aut comprehendi possit.

d'Abraham ; ce qui signifie qu'il ne descend pas d'eux, mais qu'il descend d'autres » (ch. III); il est donc un homme. Il est vrai que Paul ajoute que Melchisédec n'a « ni commencement de jours ni fin de vie », et qu'il dit en outre (chap. VII, v. 8) que Melchisédec, par opposition aux hommes mortels, est vivant, mais ceci ne gêne pas plus Epiphane et les commentateurs postérieurs de l'Épître aux Hébreux que R. Abahu n'est gêné par la tradition qui croit à l'assomption d'Enoch. Du reste, Melchisédec est, dans l'Épître aux Hébreux, *comparé* au fils de Dieu, d'où Epiphane conclut avec raison qu'il lui est inférieur. Les autres arguments d'Epiphane contre les Melchisédéciens ne méritent guère d'attention. Nous n'en citerons qu'un seul (ch. IX) : « L'Ecriture ne dit pas qu'il (Melchisédec) *envoya du ciel* du pain et du vin à Abraham, elle dit qu'il les lui *apporta ;* de même Jean, I, 1, ne dit pas : *Au commencement fut Melchisédec,* mais : *Au commencement fut la parole.* Nous apprenons encore par Epiphane que, de son temps, les Samaritains prétendaient que Melchisédec était identique à Sem, fils de Noé, opinion qui est aussi très répandue dans la littérature talmudique ; que, de plus, il y avait chez les Juifs une opinion suivant laquelle Melchisédec était un homme honorable et prêtre du Dieu élevé, mais que sa mère avait été une courtisane, et que c'était pour cela qu'il était sans mère ni père, c'est-à-dire que sa mère et son père n'étaient pas nommés (ch. VII). Quoique nous ne puissions pas retrouver cette opinion dans la littérature talmudique, il n'est pas invraisemblable que les Juifs la produisaient pour répondre à ceux qui voulaient faire de Melchisédec le représentant d'un sacerdoce éternel et de Jésus un prêtre de l'ordre de Melchisédec, ou aux Melchisédéciens qui leur montraient la « grande force » incarnée dans leur Melchisédec qui n'a ni père ni mère. L'Eglise orthodoxe elle-même avait sur ce personnage des idées singulières. Beaucoup de chrétiens croyaient que c'était Jésus lui-même qui était apparu à Abraham sous les traits de Melchisédec, et Epiphane réfute cette opinion en invoquant l'Épître aux Hébreux, où Melchisédec est *comparé* au fils de Dieu, et, par conséquent, ne peut pas être confondu avec lui (ch. VIII). Une autre secte, celle des Hiéracites, s'appuyant sur le passage de cette Épître (VII, 3) où il est dit que Melchisédec est comparé au Fils de Dieu, voyait en lui l'incarnation du Saint-Esprit. Nous reviendrons là-dessus plus tard.

Les Pères de l'Eglise, pour sortir de l'embarras que leur créait ce Melchisédec qui n'avait ni mère ni père, s'efforcèrent de découvrir ses parents, et, se fondant sur une tradition, ils lui trouvèrent un père appelé Héraklas, une mère appelée Astaroth ou Aste-

ria (ch. II). Et pour que ce procédé ne parût pas trop arbitraire, on ne trouva rien de mieux que de l'étendre à d'autres personnages bibliques à qui la *tradition*, pour suppléer au silence de l'Ecriture sainte, fut chargée de trouver des parents. « Combien n'y a-t-il pas de personnages, dit Epiphane (*ibid*, ch. III), dont les parents ne sont pas nommés explicitement dans l'Ecriture, tels que Daniel, Sidrach, Misak, Abdenago, Elie le tisbite, dont l'Ecriture ne nomme ni les pères, ni les mères? Mais pour prévenir toute erreur, je ne veux pas m'abstenir de rapporter ici ce que la tradition nous apprend à ce sujet. D'après celle-ci, le père de Daniel s'appelait Saba. Sur Elie elle nous apprend ceci : il était de race sacerdotale, son frère s'appelait Jodaa, son père Achinaam, fils de Sadok, fils d'Achitob, fils d'Amoria, fils d'Aaron, fils d'Abraham. »

Il est bon aussi de rappeler ici quelques paroles du moine égyptien Marcus l'Ermite. Son livre *Contra Melchisedechianos* nous apprend que les Melchisédéciens disaient aux chrétiens que Melchisédec était supérieur à Jésus, parce qu'il était sans père ni mère, tandis que Jésus était seulement sans père ; que Melchisédec était le Fils de Dieu, puisqu'il était appelé « roi de la paix, roi de la justice [1] » ; que s'il avait été homme, il ne pouvait être ni « sans père et sans mère [2] », ni « prêtre à toujours » ni « prêtre devant la loi [3] ». Ici les deux parties adverses sont déjà sur le terrain du Nouveau-Testament, et si nous n'avions que ce texte, nous ne nous serions jamais imaginé que l'hérésie des Melchisédéciens a son point de départ dans l'Ancien-Testament.

Dans les mots de l'Épître aux Hébreux : « Duquel nous en aurions long à dire et des choses difficiles à comprendre », Marcus trouve un argument très fort contre les Melchisédéciens. « Ces mots, dit-il, n'ont un sens que s'ils désignent Melchisédec comme un type du Christ, car les types sont toujours obscurs et ont besoin d'explication, surtout ici, où Melchisédec est le type de l'existence éternelle de Jésus, l'explication du type est difficile, comme l'apôtre le dit lui-même ; mais il en serait tout autrement si, comme le prétendent les Melchisédéciens, ces paroles de l'Épître ne désignaient pas un type ; si Melchisédec est considéré comme un Dieu, comme le veulent les Melchisédéciens, ces paroles n'ont pas de sens, car il faut croire en Dieu, tout simplement, sans avoir besoin d'abord de s'engager, à son sujet, dans des explications et des recherches difficiles [4].

[1] Marc Erem., *ap.* Galland, t. VIII, *Contr. Melch.*, ch. I, p. 92.
[2] *Ibid.*, p. 93.
[3] *Ibid.*, p. 93 et chap. IX, p. 98.
[4] *Ibid.*, Op. X, chap. VII.

Nous ne pouvons, d'après ces sources si insuffisantes, nous faire qu'une idée approximative de la doctrine des Melchisédéciens. On voit, d'une manière générale, que cette secte, à côté du Dieu unique, avait regardé Melchisédec comme la « grande force », μεγαλη δυναμις, placé auprès de Dieu dans le ciel, étant un esprit pur et Fils de Dieu [1], et ne pouvant, à cause de sa nature divine, avoir aucun contact direct avec les hommes [2]. C'est pourquoi il avait choisi un Messie humain « suivant son ordre, conçu et engendré à la fois par l'Esprit saint et la vierge Marie », chargé de conduire les hommes dans la voie indiquée par lui (Melchisédec) [3], et d'agir pour eux sur cette terre comme lui (Melchisédec) agissait « pour les anges célestes et les vertus ».

Malgré la disette des renseignements sur ce sujet, il en ressort clairement néanmoins que, dans les premiers siècles du christianisme, la personne de Melchisédec préoccupait également l'Eglise, les hérétiques, et, comme nous le montrerons, les Juifs [4]. Quelle était la cause de cette préoccupation ?

II

Les Melchisédéciens, comme les sectes analogues des Ophites, des Caïnites et les Sétiens, étaient donc une secte gnostique, mais l'origine de la gnose est inconnue. « Parmi les créations du christianisme primitif, dit Schwegler, il n'y en a aucune dont les origines soient plus énigmatiques et l'histoire plus obscure (que celles du gnosticisme), et autant les recherches modernes, principale-

[1] Epiph., *ibid.*, ch. VIII : καταστα θεὶς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐν οὐρανῷ, etc.

[2] Epiph., ch. I : Εἶναι δὲ αὐτὸν ἐν ἀκατονομάστοις τόποις.

[3] Epiph., ch. VIII : Καὶ Χριστὸς μὲν φασιν, ἐξελέγη ἵνα ἡμᾶς καλέσῃ ἐκ πολλῶν ὁδῶν εἰς μίαν ταύτην τὴν γνῶσιν, etc.

[4] Il y a encore quelques écrivains qui ont parlé des Melchisédéciens, mais ils n'ont fait que répéter ceux que nous avons cités, sans rien y ajouter. Tels sont : 1. Théodor., *Hæres.*, lib. II, 6. « Melchisedecianos autem istorum (sc. Theodot.) partem esse tradunt, et in una tantum re dissentire, quod Melchisedech potentiam quandam et divinam et maximam esse putant, ad ejusque imaginem Christum esse factum ». — 2. August, *de Her.*, 34. « Melchisedeciani sacerdotem dei excelsi non hominem fuisse, sed virtutem dei esse arbitrantur. » Prædert., lib. I, 34. « Tricesimam quartam hæresem Melchisedeciani invenerunt Melchisedech, sacerdotem Dei excelsi non hominem fuisse, sed virtutem Dei esse arbitrabantur, illum locum sequentes Apostoli ad Hebræos, quo ait *sine patre, sine matre, sine genealogia*. His occurrit Dionysius Hierosolymorum episcopus, dicens hunc et patrem habuisse et matrem, et hoc ideo dixisse Apostolum, quia et genealogia ipsius et materna paternave prosapia non haberetur in eo ordine, in quo lex Hebræorum adscripta est, cum Deo utique placuerit generatio Hebræorum. Cf. Philastr., *de Hæres.*, 52 et 148; Honor., 32; Isidor., 17; Paul., 15, éd. Oehler.

ment celles de Baur, de Gieseler et de Neander y ont apporté de lumière, autant il y reste encore de côtés obscurs et qu'en partie on n'arrivera jamais à éclaircir[1]. »

Lorsque le gnosticisme paraît pour la première fois dans l'Eglise chrétienne comme une hérésie, il se présente déjà fortement développé et partagé en branches nombreuses. Il faut donc chercher ses origines au temps des apôtres, et peut-être même dans les temps antérieurs au christianisme, à moins d'admettre, ce qui est impossible, que la naissance, le développement et la division en écoles du gnosticisme se soient produits soudainement et qu'il ait tout de suite déclaré la guerre au christianisme dont on veut qu'il émane. Le mouvement qui a donné naissance au gnosticisme est tout simple, c'est le même qui portait les premiers germes du futur christianisme. On sait que les rapports entre Dieu et le monde, entre l'esprit et la matière, préoccupaient à un haut degré la philosophie antérieure au christianisme : ces questions sont aussi le point de départ de la gnose. Déjà, dans la doctrine philosophico-religieuse de l'école d'Alexandrie, qui est encore entièrement indépendante du christianisme, nous trouvons un système complet, dans lequel le Logos, médiateur entre Dieu et le monde, joue un rôle important. Et le néoplatonisme est-il autre chose que la première étape de la gnose chrétienne ? Dans la phase du développement intellectuel où étaient alors les Juifs d'Alexandrie, partagés entre l'hébraïsme traditionnel et l'hellénisme moderne, l'allégorie était devenue une forme nécessaire de la pensée. Ils comprenaient si peu que le lien artificiel au moyen duquel ils réunissaient tant d'éléments hétérogènes était une pure fiction inventée par eux, que tout ce qui leur paraissait vrai dans les philosophes grecs, ils le considéraient comme dérivant de l'Ancien-Testament, et, comme les systèmes gnostiques font aussi le plus souvent un large emploi de l'allégorie, on peut déjà en conclure que ces systèmes doivent être placés au même point de vue historique que la philosophie religieuse d'Alexandrie[2]... « Mais comme l'allégorie en général n'est guère qu'un moyen de donner à un fond composé d'éléments divers une forme correspondante, également propre à révéler ces éléments hétérogènes, il faut aussi pour la gnose rechercher quel est le fond dont l'allégorie n'est que le vêtement. A ce point de vue également la gnose a une parenté si étroite avec la philosophie alexandrine *qu'elle ne peut être considérée que comme le développement de celle-*

[1] *Nachapost. Zeit.*, II, p. 229.
[2] Baur, *Das Christth. der drei erst. Jahrh.*, p. 164.

ci. Comme cette philosophie, la gnose a puisé ses principales idées dans la philosophie grecque. et l'on peut caractériser les systèmes gnostiques, comme on l'a fait pour celui de Philon, en disant que ce sont des systèmes de spéculation religieuse. Déjà les Pères de l'Eglise jugeaient de la sorte la gnose ; ils la déclaraient, par opposition au christianisme, une science purement humaine, reprochant à la philosophie, comme le fait par exemple Tertullien, d'avoir donné naissance aux hérétiques[1]... »

Mais si la gnose n'est qu'un développement de la philosophie religieuse d'Alexandrie, ou en d'autres termes, si elle n'en est que « la transformation et l'accommodation chrétiennes », une question se pose : Quand a-t-on essayé pour la première fois de transporter la méthode alexandrine sur le terrain chrétien ? Nous n'avons à ce sujet aucun renseignement historique et nous en sommes réduits à de simples conjectures, mais nous pouvons cependant affirmer avec certitude que cette forme allégorique de la gnose chrétienne qui doit être considérée comme une transition de l'alexandrinisme au christianisme, est la forme primitive et, par conséquent, la plus ancienne de la gnose. Or, de toutes les formes connues de la gnose, le melchisédécisme est la seule dont la doctrine, autant que nous la connaissons, soit si simple, si exempte des idées chrétiennes particulières à la première gnose historiquement connue, qu'on peut la considérer comme le point de départ du gnosticisme chrétien. C'est déjà un indice de sa haute antiquité, qu'on ne puisse lui assigner un fondateur déterminé[2]. Les écrivains chrétiens eux-mêmes en rapportant que cette secte a été fondée par Théodote y croient à peine. Nous croyons donc que *le melchisédécisme est la forme primitive de la gnose chrétienne et qu'il est le pont sur lequel l'alexandrinisme a passé rapidement au christianisme.*

Cette opinion nous semble d'autant plus vraisemblable que d'après les renseignements que nous avons sur le melchisédécisme et d'après l'Épître aux Hébreux, qui, nous le verrons encore plus tard, polémise à mots couverts contre cette secte, il semble que le melchisédécisme soit sorti de l'essénisme. On sait que les Esséniens, dans leurs entretiens philosophiques, s'occupaient beaucoup des forces divines médiatrices (δυνάμεις). Philon le dit formellement et il les loue de penser si constamment à Dieu, que même dans leurs songes, la beauté des « forces di-

[1] *Ibid.*, p. 166.

[2] *Ibid.*, p. 176 : « Les plus anciennes des sectes gnostiques sont, sans aucun doute, celles dont le nom ne désigne pas un fondateur déterminé, mais l'idée générale du système. »

vines » leur apparaît toujours[1]. En outre, les Melchisédéciens avaient une angélologie qui était sans doute semblable à celle des Esséniens, et dont nous savons seulement qu'elle subordonnait les anges à la « grande force ». C'est ce que nous apprend le passage suivant : Nam illum Melchisedec præcipuæ gratiæ cœlestem esse virtutem eo quod agat Christus pro hominibus, deprecator et advocatus ipsorum factus ; Melchisedech facere *pro cœlestibus angelis atque virtutibus*. « Ce Melchisédec est la vertu céleste de la grâce suprême, car le Christ agit pour les hommes, intercédant et plaidant pour eux, mais Melchisédec agit pour les anges et les forces célestes ». Et nous ne devons pas être étonnés de ne savoir rien de plus sur l'angélologie des Melchisédéciens, puisque celle même des Esséniens nous est restée à peu près inconnue, tant elle était tenue secrète. Enfin, comme notre secte est, autant que nous sachions, d'origine égyptienne[2], il est très probable que primitivement elle a appartenu à l'Essénisme, très répandu en Egypte, et qu'elle s'en distinguait par ceci qu'elle faisait de Melchisédec l'incarnation de la suprême « force » divine. N'est-ce pas là comme le premier échelon du christianisme ? C'est cette origine essénienne même qui nous expliquera pourquoi les relations les plus anciennes nous disent si peu de chose de cette secte : celle-ci aura tenu sa doctrine secrète, comme l'ont fait les Esséniens, de sorte qu'on n'en connut que sa tendance anti-chrétienne. Epiphane lui-même accorde qu'outre ce que nous connaissons d'eux, ils avaient encore d'autres doctrines mystérieuses. Voici, en effet, ce qu'il dit : « Ils se font des livres mensongers, se trompant ainsi eux-mêmes ». Πλάτουσι δὲ ἑαυτοῖς καὶ βίβλους ἐπιπλάστους ἑαυτοῖς ἀπατῶντες. Si ces doctrines avaient pénétré dans le public, Epiphane ou quelque autre écrivain chrétien les eût certainement reproduites pour les réfuter. C'est précisément parce que les Pères de l'Eglise ne connaissaient que vaguement cette secte qu'ils s'efforcèrent de la mettre en rapport avec celle des Théodotiens et même de l'en faire dériver. Au fond, ils ne croyaient pas sérieusement à cette origine récente du melchisédécisme, on le voit au soin qu'ils prennent de ne pas désigner explicitement Théodote comme le fondateur de la secte. Ainsi Epiphane dit[3] : « D'autres, à leur tour, s'appellent Melchisédéciens, descendant *sans doute* de ceux qu'on appelle Théodotiens » Μελχισεδεκιανοὺς πάλιν ἕτεροι ἑαυτοὺς καλοῦσι ἀποσπασθέντες τάχα ἀπὸ τῶν Θεοδοτιανῶν καλουμένων (qui Melchisedicianos appel-

[1] *De vita contempl.*, édit. Francfort, p. 893.
[2] Epiph., *l. c.*, ch. IX.
[3] *L. c.*, chap. I.

lari sese volunt, ac, *nisi fallor*, a Theodot). Théodore s'exprime à peu près de la même façon[1] : « *On dit* que les Melchisédéciens sont une de leurs sectes (des Théodotiens) ». Τοὺς δὲ Μελχισεδεκιανοὺς τμῆμα μὲν εἶναι τούτων (sc. Θεοδοτιανῶν) φασί Ces auteurs savent, en effet, que le peu qu'ils ont dit des Melchisédéciens n'est pas toute leur doctrine. C'est pourquoi ils les rattachent à la secte des Théodotiens qui partagent les vues des Melchisédéciens sur la personne de Jésus.

Les Melchisédéciens sont donc probablement des Esséniens auxquels ne suffit plus, pour la vie pratique, le *Logos* alexandrin seul (ou ce qui revient au même, la « grande force »), et à qui il faut encore, à côté de Melchisédec, qui est la « plus grande force divine », un messie humain tel que le prêchaient les Pharisiens, et que la « grande force » enverra pour sauver l'humanité. Ils tenaient donc le milieu entre l'alexandrinisme et le judaïsme et pouvaient, par suite, s'attacher facilement au christianisme naissant, qui remplissait leur attente messianique. Et tandis qu'à l'origine, lorsque Jésus passait encore partout pour un homme, ils se tenaient, avec leur « grande force », au-dessus du christianisme, ils ont dû plus tard contribuer largement à élever Jésus à la dignité de « grande force » et de « Fils de Dieu ».

Cherchons maintenant des arguments qui confirment notre hypothèse. Le premier hérétique gnostique historiquement connu est Cérinthe. Irénée raconte, d'après un témoignage qu'il tenait de la bouche même de Polycarpe, que l'apôtre Jean rencontra un jour Cérinthe dans un bain à Ephèse et que Jean quitta aussitôt cet endroit, craignant de voir s'écrouler la maison qui abritait un tel hérétique[2]. Lors même que nous considérerions comme une légende ce récit qui fait de Cérinthe un contemporain de Jean, il est néanmoins certain que Cérinthe n'a pas vécu plus tard que sous Trajan (98-117 è. chr.). Mais il est impossible de croire qu'il ait été le premier des gnostiques. On en fait un disciple de Simon, et si nous accordons volontiers que le Simon des Actes des Apôtres est un personnage mythique[3], il reste au moins établi qu'il y avait alors une école gnostique, quel qu'ait été le nom du chef de cette école. Il est donc légitime de conclure que déjà du temps de la fondation du christianisme, la gnose existait, quoique encore peu développée. « Comme les Actes des Apôtres, dit Zeller[4], connaissent

[1] Théodore. *Hæres.*, lib. II, 6.
[2] Iren., *Adv. Hær.*, III, 3, 4; Euseb., *Hist. Eccl.*, III, 28; IV, 14.
[3] Cf. Hilgenfeld, *Apostol. Vaeter*, p. 238, et *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 1870. *Ueber den Gnost.*
[4] Zeller, *Vort. u. Abh.*, p. 206.

déjà la légende de Simon, et jugent nécessaire de la présenter de façon à la rendre inoffensive, il est permis d'en faire remonter l'origine au Ier siècle, elle est pour nous une nouvelle preuve de la passion avec laquelle on s'opposait, sur la scène primitive du christianisme, à sa séparation d'avec le judaïsme. » Si donc la légende de Simon est du Ier siècle, elle est la preuve de la haute antiquité de la gnose. Les Actes des Apôtres racontent que Simon s'étant vanté auprès du peuple, « d'être quelqu'un de *grand* », tout le peuple se groupa autour de lui et s'écria : « Celui-ci est la *grande force* de Dieu[1]. » Cela prouve que l'idée de la « grande force », produit de la gnose, était déjà alors familière à la foule et que le peuple attendait l'intervention de cette « grande force divine » représentée par une « force » déterminée. Il va de soi que ce n'est pas subitement et sans préparation que l'idée philosophique, liée à la conception de la « grande force » a pu pénétrer si intimement dans les masses. Saint Luc (I, 35) nous montre lui aussi que cette idée alexandrine de la « grande force » était de bonne heure devenue populaire, puisqu'il fait dire par l'ange à Marie, « et la *force* du Très-Haut te couvrira de son ombre ». Un passage d'Hégésippe, cité par Eusèbe, montre que l'élément gnostique exerça du temps des Apôtres son influence sur le christianisme, quoiqu'il ne parvint pas à y dominer. Cette relation nous dit entre autres que l'Eglise jusqu'à la mort de saint Jacques avait été une vierge pure et sans tache ; car ceux qui voulaient altérer la doctrine pure de la prédication évangélique, si toutefois il y en eut, étaient restés cachés jusqu'alors dans une complète obscurité. « Mais, continue notre relation, lorsque la sainte assemblée des Apôtres eut quitté la terre et que la génération, jugée digne d'entendre de ses propres oreilles la sagesse divine, eut complètement disparu, alors seulement naquit, sous la séduction de docteurs mensongers, la conjuration de l'erreur impie. Comme tous les apôtres avaient péri, elle osa ouvertement élever, en face de la prédication de vérité, la prétendue et fausse connaissance (gnose)[2]. » Nous voyons par là que cette « prétendue fausse connaissance (gnose) » avait déjà révélé son action pernicieuse du temps des Apôtres, mais que l'opposition vigoureuse des Apôtres la contraignit à traîner dans « une profonde obscurité » une existence misérable jusqu'à ce que, par la mort des Apôtres, elle acquit une liberté complète et envahit alors avec d'autant plus de violence le sol chrétien. Il est impossible, à notre avis, de présenter plus exactement le tableau fidèle du développe-

[1] *Actes*, VIII, 9, 10.
[2] Euseb., *Hist. Eccl.*, III. 32.

ment du gnosticisme que ne le font ces paroles d'Hégésippe. Si, en outre, nous considérons qu'en proclamant la chasteté virginale de l'Eglise à l'époque apostolique, Hégésippe n'a pu avoir en vue que l'Eglise de Jérusalem[1] et non les Eglises étrangères, nous pouvons affirmer hardiment que le gnosticisme, sous sa forme primitive, il est vrai, voulut prendre part à la fondation du christianisme, et s'il fut repoussé, il n'en exerça pas moins son influence sur cette religion naissante.

L'existence du gnosticisme avant Cérinthe paraît certaine lorsqu'on compare les doctrines de Cérinthe avec celles des Melchisédéciens. On reçoit alors cette impression que Cérinthe n'a fait que donner à la doctrine de Melchisédec une forme plus développée. La gnose de Melchisédec est à la gnose de Cérinthe comme celle-ci est à la gnose postérieure.

Cérinthe enseignait que le monde n'a pas été créé par la divinité suprême, mais par une « force » (*virtus*) tout à fait distincte de cette divinité, et même à l'insu de la divinité. Quant à Jésus, c'était le fils de Joseph et de Marie ; il est né comme les autres hommes, seulement il s'est distingué par-dessus tous les autres par sa justice, son intelligence et sa sagesse, et, après le baptême, le Christ, détaché de l'Être suprême, est descendu sur lui sous la forme d'une colombe. C'est alors que Jésus prêcha son père inconnu et fit des miracles ; puis le Christ le quitta, Jésus souffrit la Passion et ressuscita ensuite, tandis que le Christ, étant un esprit, ne souffrit pas avec lui[2]. Voilà à peu près l'essence de la doctrine de Cérinthe, on n'hésitera pas à y reconnaître un remaniement du melchisédécisme. « Le Sauveur, pour Cérinthe, est composé de la réunion de deux personnes : la personne humaine, mortelle, Jésus, homme né d'un homme selon les lois de la nature, et la personne divine, descendue du monde surnaturel des esprits, le Christ du Dieu suprême[3]. » Or, n'est-ce pas là exactement ce qu'enseignait le melchisédécisme ? Pour lui aussi, le salut vient de deux êtres, un messie humain « selon l'ordre de Melchisédec, » qui est Jésus fils de Marie, et la « grande force ». Seulement Cérinthe a uni étroitement ces deux êtres, encore suffisamment séparés chez les Melchisédéciens. Il fait descendre la « grande force » sur Jésus, tandis que, pour les Melchisédéciens, elle demeure dans les régions supérieures, laissant à Jésus homme la charge de sauver les hommes. C'est une conception qui dépend

[1] Cf. Eus., *Hist. Eccl.*, IV, 22.
[2] Iren., lib. I, chap. xxv.
[3] Hilgenfeld, *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 1862, p. 418.

encore entièrement de celle des Alexandrins. Une autre évolution que Cérinthe a fait faire à la gnose primitive, c'est la séparation complète qu'il établit entre les deux êtres divins, l'Être suprême et la « grande force », tandis que pour les Melchisédéciens, la « grande force » siège dans le voisinage immédiat de Dieu et agit en médiatrice entre le Dieu suprême, les anges et les autres forces célestes, absolument comme chez Philon.

Nous nous permettrons donc, après ces considérations, d'avancer que le melchisédécisme, loin d'être issu du christianisme, était au contraire formé avant lui, qu'il lui a offert son concours, concours repoussé d'abord, il est vrai, mais qui n'en exerça pas moins sur le christianisme une action qui fraya la voie au gnosticisme. Il n'y a aucune raison plausible d'admettre que le melchisédécisme et les sectes qui s'en rapprochent soient nés du christianisme. Nous voyons, en effet, que *tout d'abord* elles cherchent leur point d'appui dans l'Ancien-Testament et qu'elles conservent encore cette position, même lorsqu'elles s'attachent au Nouveau-Testament. Leur « force » dont elles ont trouvé l'incarnation dans l'Ancien-Testament, ne cède point la place plus tard à la « force » du Nouveau-Testament ; au contraire, elles cherchent à subordonner celle-ci à celle-là, et les Melchisédéciens placent formellement Jésus au-dessous de Melchisédec. Un pareil phénomène serait inexplicable si ces sectes étaient nées du christianisme.

L'Eglise, il est vrai, fait des Melchisédéciens une secte chrétienne, appelée pour la première fois à la vie par l'Epître aux Hébreux, mais ce n'est pas encore une preuve qu'elle soit en réalité issue du christianisme. L'Eglise avait intérêt à faire passer pour des sectes chrétiennes dissidentes toutes celles qui de près ou de loin touchaient au christianisme, et même les sectes plus anciennes, sous peine d'encourir le reproche de n'être elle-même qu'une des nombreuses sectes nées avec ou avant elle. Il fallut donc que le christianisme fût représenté comme la doctrine primitive et toutes les autres doctrines comme des modifications de celle-ci. Les Ebionites eux-mêmes, qui furent cependant le noyau du christianisme primitif, ne sont-ils pas considérés par l'Eglise postérieure comme une secte hérétique chrétienne née plus tard? Epiphane rapporte que la secte hérétique des Ebionites fut fondée après la prise de Jérusalem, par un nommé Ebion, auquel s'adjoignit plus tard un certain Elxaï. « Mais, de même que les noms de ces deux fondateurs sont reconnus comme fabuleux, de même la donnée chronologique d'Epiphane est fort douteuse. Sans doute, il est possible, il est même probable que les chrétiens qui émigrèrent de Jérusalem pour aller s'établir en deçà du Jourdain, se sont mêlés aux Essé-

niens demeurant dans ces régions, se sont assimilé les éléments particuliers aux Esséniens, et que c'est de ce moment que date le véritable ébionisme. Il n'en est pas moins vrai que les traces bien antérieures de théories ébionites assignent à l'ébionisme une origine plus ancienne[1]. » Ne pouvons-nous pas dire la même chose des Melchisédéciens? Nous avons déjà vu que pour exister ils n'eurent pas besoin du tout du christianisme, puisque leur système s'appuie seulement sur l'Ancien-Testament où ils cherchèrent un représentant (Melchisédec) de cette « force » qu'ils avaient trouvée dans la philosophie. L'Eglise peut avoir parfaitement raison de dire que leur hérésie se prévalait de l'Épître aux Hébreux ; mais il n'est nullement prouvé de là que les Melchisédéciens n'auraient pas existé sans l'appui de cette Épître. Cette secte, en effet, avait pu exister, sans être une secte dissidente du christianisme, ou bien parce qu'elle n'avait encore aucun rapport avec lui et qu'elle ne s'en rapprocha que grâce à l'Épître aux Hébreux, ou bien, ce qui est plus probable, parce que, appartenant tout d'abord au parti du gnosticisme paulinien, elle ne devint hérétique que lorsqu'elle abandonna les doctrines du paulinisme au moment où il cessa de pousser en avant et se rapprocha du pétrinisme pour s'allier avec lui. L'Épître aux Hébreux marquerait ainsi la frontière où le melchisédécisme se sépare du paulinisme et devient hérétique.

Mais ce qui tout d'abord conduit à supposer que le melchisédécisme est antérieur à l'Épître aux Hébreux, ce sont les paroles si remarquables dans lesquelles cette Épître parle de Melchisédec et puis aussi la position indépendante du melchisédécisme vis-à-vis du christianisme, sur lequel il n'appuie son édifice que par pure mesure de précaution et pour plus de solidité. Au fond, il repose tout entier sur les doctrines esséniennes et philoniennes.

Il ne nous viendra pas à l'idée que la secte des Hiéracites, qui voient dans Melchisédec le *spiritum secundum carnem natum*, soit antérieure à l'Épître aux Hébreux. On reconnaît clairement dans cette secte le caractère chrétien rien qu'à ce trait qu'elle n'accorde pas à Melchisédec la prééminence sur Jésus, et que, pour elle, Jésus est l'incarnation du *Logos* comme Melchisédec est celle du Saint-Esprit. L'Épître aux Hébreux les a poussés à chercher à côté de l'incarnation du Logos (Jésus) une incarnation de l'Esprit et à la trouver dans Melchisédec. Ils disaient : « C'est Melchisédec lui-même, parce qu'il a dit qu'il intercède pour nous par des gémissements inexprimables. Et qui est-il ? il est prêtre à jamais, et il reste prêtre à jamais parce qu'il est médiateur.

[1] Schwegler, *l. c.*, p. 22 sqq.

Cet Esprit se rencontra avec Abraham lors de sa victoire, car cet Esprit est comparé au Fils. Et voilà pourquoi l'apôtre l'appelle sans père, sans mère, sans généalogie. Il l'appelle sans mère, parce qu'il n'a pas de mère ; il l'appelle sans père, parce que sur terre il n'avait pas de père ; et étant rendu semblable au Fils de Dieu, il reste prêtre à jamais[1]. »

Il est clair que le fondateur de la secte en question cherchait une explication aux paroles incompréhensibles pour lui de l'Épître aux Hébreux. Mais, comme chrétien, il ne pouvait partager les vues des Melchisédéciens. Il ne lui restait donc qu'une explication, à savoir : « L'Esprit vint et prit un corps » ; et alors il comprit tout le passage de l'Épître aux Hébreux : « Il reste prêtre à jamais, etc..., » et ces mots : « sans père, sans mère, sans généalogie, etc..., » et surtout ceux-ci : « comparé au Fils de Dieu », qui devaient lui convenir particulièrement.

Ces paroles de l'Épître aux Hébreux sont si importantes que ce sont elles principalement qui firent des Hiéracites des hérétiques, et qui, dans la suite, forcèrent beaucoup de fidèles de l'Eglise à admettre que le Fils de Dieu apparut à Abraham dans la personne de Melchisédec. Epiphane dit[2] : « Dans l'Eglise, quelques-uns ont une idée différente de Melchisédec. Les uns pensent que le Fils de Dieu est apparu à Abraham sous la forme d'un homme. » Si ce passage de l'Épître aux Hébreux devait forcer les chrétiens à admettre de telles conséquences, c'est qu'il est rédigé avec trop de précision et de netteté pour qu'il fût possible de lui donner une autre explication. Il nous reste donc à rechercher les causes pour lesquelles l'auteur a parlé de cette façon, et non autrement, de Melchisédec.

III

L'*Épître aux Hébreux* est incontestablement l'œuvre la plus étrange du Nouveau-Testament. C'est une tête de Janus à deux faces, dont l'une est paulinienne, mais dont l'autre trahit des traits véritablement juifs. Ce double aspect de l'Épître fut, dès son apparition, une pierre d'achoppement, et elle eut à lutter très longtemps pour obtenir dans le canon le rang qu'elle a fini par y occuper. C'est bien à cet écrit qu'on peut appliquer cette vieille

[1] Epiph., *Hær.*, 57, ch. III.
[2] *L. c.*, chap. VII.

maxime : *Habent sua fata libelli.* Le premier siècle de l'ère chrétienne ne révèle encore aucune trace de l'existence de cette Épître. Ce ne fut que dans la seconde moitié du IIe siècle qu'on essaya timidement de l'introduire dans le cycle du Nouveau-Testament, et il faut remarquer que ce furent les Pères d'Alexandrie qui les premiers plaidèrent en sa faveur et s'efforcèrent d'en faire remonter l'origine à saint Paul [1], principalement parce que le caractère allégorique de l'Épître leur convenait beaucoup, et, comme l'esprit de cette Épître n'a guère de rapport qu'avec les doctrines de Paul, quoiqu'elle s'en écarte sur beaucoup de points, elle ne pouvait, à leur sens, avoir d'autre auteur que Paul. Mais ces idées, ils ne les exprimèrent qu'avec beaucoup d'hésitation et avec plus de bonne volonté que de conviction, comme le prouvent ces paroles d'Origène, rapportées par Eusèbe : « Au sujet de l'Épître aux Hébreux, Origène fait remarquer, dans ses homélies, « que le style » de l'Épître aux Hébreux ne porte aucune trace de la diction » inculte de l'apôtre, lequel confesse pourtant lui-même que dans » les mots, c'est-à-dire dans l'expression, il est inculte ; qu'au » contraire, pour qui sait distinguer les différentes façons de s'ex- » primer, il est impossible de ne pas convenir que l'Épître aux » Hébreux, dans toute sa teneur, est écrite dans un grec meilleur ; » mais que, d'autre part, tout lecteur qui lit attentivement les » écrits apostoliques est obligé de reconnaître que les idées de » cette Épître sont admirables et ne le cèdent en rien aux Épîtres » généralement reconnues comme apostoliques. » Et il continue : « Mon opinion est cependant que les idées de l'Épître aux » Hébreux appartiennent à l'apôtre, mais que l'expression et la » rédaction sont d'un disciple qui aura mis par écrit les discours » du maître et reproduit ses paroles en y ajoutant ses propres » paroles explicites. Si donc quelque communauté considère » cette Épître comme étant de Paul, qu'elle en soit louée, car ce » n'est pas sans motif que les anciens nous l'ont léguée comme » une Épître de Paul. Quant au rédacteur de l'Épître Dieu seul le » connaît. Les renseignements parvenus jusqu'à nous désignent » tantôt comme rédacteur Clément, l'évêque de Rome, tantôt » Luc, l'auteur de l'Évangile et des Actes des Apôtres [2]. »

Nous voyons là une première tentative de placer sur un terrain solide cette Épître si longtemps maltraitée. On ne pouvait pas refuser d'y reconnaître une couleur paulinienne, donc elle devait

[1] D'après Clément d'Alexandrie (mort en 212), qui considérait cette Epître comme un écrit paulinien authentique traduit en grec par Luc, Pantænus (vers 150 de l'ère chrétienne) aurait déjà attribué cet écrit à Paul.

[2] Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 25.

être de Paul, et ce qu'elle contenait d'étranger au paulinisme était mis sur le compte du transcripteur ou du traducteur. Cependant il s'en fallait encore de beaucoup que, même dans l'Eglise orientale, le paulinisme de notre Épître fût reconnu comme authentique. Ce n'est qu'au IVe siècle que l'Orient fut d'accord pour la considérer comme un produit de l'apôtre Paul. L'Occident se montra beaucoup plus froid envers l'Épître et ne lui ouvrit que plus tard l'accès du canon apostolique. Irénée, qui écrivait à la fin du IIe siècle, ne savait rien de l'Épître, ou, pour mieux dire, n'en voulait rien savoir [1]. Il ne la cite pas une seule fois, tandis qu'il utilise beaucoup les autres épîtres pauliniennes. Eusèbe, à qui ce silence d'Irénée était pénible, probablement parce qu'il voyait les conséquences fâcheuses qu'on en tirerait pour notre Épître, paraît vouloir réparer cette omission en rapportant qu' « Irénée avait, entre autres écrits, composé aussi un livre traitant de sujets divers où il mentionnait l'Épître aux Hébreux et en citait quelques passages [2]. » Le silence d'Irénée est pour nous d'une grande importance : il n'en résulte pas seulement qu'il ne la considérait pas comme une œuvre de l'apôtre — il aurait pu, dans ce cas, l'utiliser néanmoins, comme le fait Tertullien, qui cependant l'attribue à Barnabé — mais qu'il était tout près de la considérer comme une œuvre hérétique, comme le fait le canon de Muratori, qui appartient également à la fin du IIe siècle [3]. N'est-il pas possible qu'Irénée ait admis, comme ce dernier, que l'Épître était rédigée en faveur de l'hérésie et que, par conséquent, « elle ne pouvait être reçue dans l'Eglise catholique, car il ne convient pas de mêler le fiel au miel [4] ? » Un vague sentiment de l'hérésie mêlée à l'Épître existait encore, des siècles plus tard, dans l'Eglise latine, dont les portes furent absolument fermées à l'Épître, « parce que des gens mal pensants avaient fait certaines additions [5] ».

L'opinion d'Origène rapportée par Eusèbe se retrouve chez Luther, mais avec cette différence que c'est autant dans le fond de l'Épître que dans la forme que Luther découvre des choses qui ne sont pas pauliniennes, puisque, parmi les nombreuses perles de l'œuvre, il trouve du bois, de la paille et du foin. « Il me

[1] Ce que Photius dit à ce sujet d'Hippolyte est très digne de remarque. Voici le passage : « Il dit plus d'une chose inexacte, par exemple que l'Épître aux Hébreux n'est pas de l'apôtre Paul ». (*Photii Biblioth.*, ch. CXXI.)

[2] *Hist. Eccl.*, V, 26.

[3] Voyez plus loin.

[4] « In catholicam ecclesiam accipi non potest, fel enim cum melle misceri non congruit. »

[5] Philostr., *Hæres*, 89 ; cf. Wieseler, *Unters. üb. d. Hebrbr.* II, page 36 et suiv. : « Quia addiderunt in ea quædam non bene sentientes. »

semble, dit-il, que cette Épître est composée de plusieurs pièces et ne traite pas avec ordre d'une seule matière. Quoi qu'il en soit, c'est une Épître belle et excellente, qui parle magistralement et à fond, d'après la Bible, du pontificat de Jésus, et, en outre, explique si bien et si abondamment l'Ancien-Testament qu'il est évident qu'elle est l'œuvre d'un homme instruit, qui a été disciple des apôtres, qui a beaucoup appris d'eux et qui est expérimenté dans la foi et versé dans l'Ecriture. Et, quoiqu'il ne pose pas les fondements de la foi, comme il le dit lui-même au chap. VI, 1, ce qui est proprement la fonction des apôtres, il s'entend fort bien à placer sur ces fondements de l'or, de l'argent et des pierres précieuses, comme dit saint Paul dans I Cor., III, 12. Aussi ne soyons pas choqués si peut-être il s'y mêle parfois *du bois*, *de la paille* ou *du foin* (*Streu oder Heu*), mais acceptons avec toute estime un enseignement si précieux, sans toutefois mettre cette Épître au rang des épîtres apostoliques. Qui l'a écrite? On ne le sait pas et sans doute on l'ignorera encore longtemps ; d'ailleurs, cela importe peu. »

Maintenant, quels rapports cette Épître a-t-elle avec les doctrines de Paul, pour que, d'une part, elle ait pu conquérir une place parmi les écrits de Paul, et que, d'autre part, elle ait eu tant de peine à conquérir cette place et à la garder? Avant de répondre à cette question, voyons ce que pensent de cette Épître quelques-uns des auteurs modernes les plus importants.

« L'idée fondamentale de la christologie de l'*Épître aux Hébreux*, dit Baur [1], c'est la conception du Fils, comme fils de Dieu, au sens propre du mot, c'est le Christ, sujet de tous les attributs qui lui sont donnés par l'Épître. En tant que Fils, il est l'image et le reflet immédiat de la splendeur divine ; il est celui qui, dans la réalité concrète de son existence personnelle, porte la marque de l'être divin (I, 3). C'est pourquoi le Christ, en qualité de Fils de Dieu, est placé au-dessus du monde ; il est un être essentiellement divin, différent du monde ; et, quoiqu'il ait cela de commun avec le monde que, comme tout l'univers, il émane de Dieu, ce qui fait qu'il est appelé πρωτότοκος, premier-né (I, 6), c'est pourtant lui qui soutient toute chose par la puissance de sa parole (I, 3), et par qui Dieu a créé les Eons... La christologie de l'Épître aux Hébreux s'élève si haut au-dessus de la sphère de l'homme qu'elle se préoccupe avant tout de fixer avec précision l'idée du Fils en ce qui le distingue de celle des anges, auxquels le Fils, en tant que Fils, est de beaucoup supérieur par son nom et par les autres attributs qui lui

[1] *Das Christth. u. d. chrst. Kirche d. dr. erst. Jahrh.*, p. 292 sqq.

sont donnés (I, 4 à 14)... Tandis que, pour l'apôtre Paul, le Christ, si haut qu'il le place, est encore en réalité un homme, δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, l'auteur de l'Épître aux Hébreux laisse de côté l'origine humaine du Christ et le transporte, comme un être purement divin, dans les régions supra-sensibles. »

« L'Épître aux Hébreux, dit Volkmar [1], est un ouvrage singulier, étonnant. On a eu à la fois raison et tort de l'attribuer à Paul. Elle est paulinienne, mais d'une manière toute nouvelle. Ce fut une méthode nouvelle pour appliquer le principe de l'apôtre des gentils et triompher de l'Ancien-Testament par une accommodation chrétienne. »

D'après Holzmann [2], l'Épître aux Hébreux, quel qu'en soit l'auteur, doit être considérée, en tout cas, comme un monument que la philosophie religieuse du Judaïsme alexandrin s'est élevé dans le Nouveau-Testament. « Par cette Épître, certains résultats de la pensée juive, acquis sur un tout autre point que ne l'a fait le paulinisme, se transplantent dans le christianisme. La doctrine du Fils créateur du monde, qui est en même temps le reflet du Dieu éternellement insondable, demeurant complètement dans la sphère de l'au-delà, l'emploi hardi de l'Écriture pour rechercher sous la lettre un sens caché, l'art d'expliquer les mystères de la foi par l'histoire et les institutions d'Israël, tout cela a été appris par l'Épître à l'École d'Alexandrie... C'est dans cette façon de faire valoir le caractère pontifical de Jésus que réside évidemment la différence entre la doctrine de l'Épître et celle de Paul. Si l'Épître aux Hébreux ne sait rien du « second Adam », en revanche Paul ne connaît pas « le messager et grand pontife de notre foi ». (Ep. aux Héb., I, 3.)

Écoutons encore le jugement de Hilgenfeld, si important pour notre étude [3] : « L'Épître aux Hébreux porte bien plus que les épîtres de Paul des traces de la théologie alexandrine ; elle en a dans son exégèse, principalement ces *types* de ce qui s'est accompli dans l'histoire et dans les institutions législatives de l'Ancien-Testament ; elle en a dans la doctrine même, puisque principalement l'idée du divin Logos (verbe, intelligence), grâce à laquelle le juif Philon d'Alexandrie (mort après 41) fondit ensemble la doctrine religieuse de l'Ancien-Testament et la philosophie grecque, est déjà employée dans notre Épître pour exprimer l'essence divine du Christ (Ép. aux Héb., I, 1 et 2 ; IV, 12 et 13). Le Logos divin était déjà pour Philon la divinité en tant qu'elle se révèle au

[1] *Die Rel. Jesu*, p. 389.
[2] Schenkel, *Bibl.-Lex.*, nouvelle édition, II, p. 615 et 620.
[3] Dans la *Protestanten Bibel* de Schmidt et Holtzendorf, p. 928 sqq.

monde et communique avec lui. Notre auteur connaît même les écrits de Philon... Quant à la doctrine de la nouvelle alliance, l'Épître aux Hébreux suit, dès l'origine, une direction qui diffère quelque peu de celle de Paul : elle s'occupe moins de ce qui se passe dans l'homme lui-même, que de ce qui est ordonné par Dieu. La doctrine relative au Christ occupe ici le premier plan. Paul n'avait considéré le Sauveur que comme l'homme céleste (I Corinth., xv, 47 ; Rom., v, 15 ; Phil., ii, 6 sqq.) ; l'Épître aux Hébreux, grâce à la doctrine du Logos philonien, fait un pas de plus et arrive à la divinité du Christ. C'est du moins à propos de la doctrine de la Sagesse de Salomon (Cf. Épître aux Hébr., i, 2-3, et *Sagesse*, vii, 25) qu'elle élève Jésus jusqu'à l'essence divine (Ép. aux Hébr., i, 3, 8), et au chapitre iv, 12 et 13, elle déclare formellement qu'il est le Logos divin. Ici le dogme chrétien du Messie se fond, par conséquent, avec l'idée philonienne du Logos. Le Sauveur est déjà considéré comme le centre d'un monde supra-sensible ; il est le reflet de la splendeur divine, l'empreinte de l'Être divin, pour qui et par qui existent toutes choses (Épît. aux Hébr., i, 2 et 3 ; ii, 10)... Ce qui est nouveau ici, ce n'est pas la conception de la mort du Christ considérée comme un sacrifice, mais l'idée de représenter le Sauveur comme le vrai grand pontife qui s'est sacrifié lui-même une fois pour toutes comme victime irréprochable... Voilà comment s'accomplit le pontificat selon l'ordre de Melchisédec. »

Toutes ces opinions s'accordent en ceci que la doctrine de l'Épître relative au Christ va bien au-delà de celle de Paul. Mais ce n'est pas assez dire : non seulement elle va au-delà, elle est encore tout autre, c'est une doctrine nouvelle, transplantée du dehors sur le sol du paulinisme. La christologie de l'Épître aux Hébreux était développée avant Paul, elle n'a fait qu'emprunter au paulinisme une base plus solide. Sa doctrine vague du Logos alexandrin se précisa, grâce à l'influence de Paul. Le « second homme céleste » de Paul, δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, fut pris d'assaut par l'auteur alexandrin de l'Épître aux Hébreux et mis à la place occupée jusque-là par la « grande force », c'est-à-dire « à la droite de la majesté divine dans les cieux ». Il ne pouvait plus être question maintenant du caractère humain du Christ, puisque l'Épître aux Hébreux, à la façon des Melchisédéciens, le place bien au-dessus des anges et en fait « un être spirituel et fils de Dieu ». Il n'y a donc rien d'étonnant que les partisans d'Apollos, l'auteur probable de notre Épître, se vantent, en présence des partisans de Paul, d'être disciples d'Apollos (I Corint., i, 10-13 ; iii, 4-9). Il y a autre chose qu'une simple différence entre la doctrine d'Apollos relative

au Christ et celle de Paul, on le savait fort bien dans les deux camps. C'est une preuve de la perspicacité de l'apôtre des Gentils de n'avoir pas fait la guerre à cette doctrine nouvelle d'Apollos née de l'alexandrinisme, mais de l'avoir encouragée au contraire, parce qu'elle était un progrès et promettait de favoriser le développement plus rapide de sa propre doctrine. Considérée à ce point de vue, notre Épître, si elle devait être attribuée à un apôtre, ne pouvait être attribuée qu'à l'apôtre Paul.

Les différences entre la christologie de l'Épître aux Hébreux et celle de Paul se retrouvent dans la position que l'Épître et le paulinisme prennent vis-à-vis de l'Ancien-Testament. Paul et l'Épître aux Hébreux considèrent également la loi comme abrogée mais chacun d'une façon différente. Pour l'apôtre des Gentils, la loi mosaïque n'est qu'un vieux tonneau que la fermentation du Nouveau-Testament fait éclater : « ses parois crèvent, et l'explosion détruit jusqu'au dernier éclat de bois ». Tout autre est la pensée de l'Épître aux Hébreux. Sans doute, la Loi n'est qu'une ombre, mais cette ombre n'est pas tout à fait sans consistance. Elle est l'image des biens futurs, si elle n'est pas l'essence de ces biens (x, 1). Aussi ne doit-elle pas disparaître après avoir accompli son office, elle doit toujours marcher derrière l'enfant qu'elle a si longtemps porté dans son sein et enfin mis au monde pour le salut de l'humanité, afin de porter en faveur de cet enfant un témoignage éternel. Cela n'est pas du paulinisme, mais bien de l'alexandrinisme. Schwegler dit avec beaucoup de raison : « Notre Épître choisit son point de vue, bien plus que ne l'a jamais fait Paul, au sein même du judaïsme. Qu'on la compare, par exemple, à l'*Épître aux Galates*, à l'*Épître aux Romains*, qui sont toutes deux de Paul et qui poursuivent le même but qu'elle, on verra combien sont différentes son exposition, son argumentation, toute l'allure et la nature de sa polémique. Tandis que Paul, sans méconnaître la continuité historique du judaïsme et du christianisme, accentue cependant partout et de préférence, principalement dans les Épîtres précitées, l'opposition du christianisme au judaïsme, qu'il combat directement et dans leur principe l'autorité et le particularisme de la doctrine juive, qu'il proclame ouvertement et nettement l'abrogation de la loi mosaïque, notre Épître fait surtout ressortir les concordances des deux formes religieuses au lieu d'établir entre elles une séparation nette, elle regarde à travers le christianisme dans le judaïsme, ou, comme on peut dire aussi, elle laisse apparaître le christianisme à travers le judaïsme [1]. » On ne peut pour-

[1] *Nachapost. Zeit*, II, p. 315 sqq.

tant pas, à notre avis, conclure de cette attitude de l'Épître à l'égard de la loi mosaïque, que l'auteur de l'Épître ait abandonné le terrain du paulinisme primitif et fait une concession importante au christianisme juif, car, tout d'abord, comme nous le verrons encore plus loin, cette attitude est précisément celle de l'alexandrinisme ou de l'essénisme proprement dit ; il ne peut donc pas être question ici de l'abandon du point de vue de Paul par notre Épître. De plus, cette attitude n'a pas été choisie avec intention par l'auteur ; comme Alexandrin, il n'avait jamais pensé à en avoir une autre et il n'a pas pensé non plus à l'abandonner lorsqu'il s'est trouvé en contact avec le paulinisme. Il suffit pour nous de constater que la doctrine de l'Épître aux Hébreux, quoiqu'elle rappelle partout le paulinisme, ne peut pourtant pas être considérée comme un produit paulinien, car, dès le principe, elle apporte du dehors, et pour le dire tout de suite avec plus de précision, elle a pris à l'école d'Alexandrie trop d'idées particulières et originales.

Mais ces idées sont aussi celles de la secte des Melchisédéciens. Notre Épître se distingue du paulinisme par sa christologie, par sa théorie du pontificat du Sauveur, qui apparaît pour la première fois avec elle dans les écrits du Nouveau-Testament, enfin par son attitude à l'égard de l'Ancien-Testament. Or, non-seulement cette christologie est purement alexandrine, le caractère pontifical du Logos l'est également, comme le prouvent ces mots de Philon : « Nous disons que le grand-prêtre est, non pas un homme, mais le Logos divin, etc. [1] » Nous voyons ici le Logos divin purement et simplement identifié avec le grand-prêtre. Il y a plus, le grand-prêtre Melchisédec lui-même est identifié par Philon avec le Logos divin, qui est une émanation immédiate de la divinité : « Le grand-prêtre est le Logos », dit-il, et c'est pour lui un principe établi [2]. Ne peut-on pas conclure de là que les Melchisédéciens, issus, d'après nous, des Esséniens, ont plutôt pris dans la doctrine de Philon que dans l'Épître aux Hébreux, l'idée de faire du grand-prêtre Melchisédec l'incarnation de leur « force » divine suprême ? Et au lieu de dire que les Melchisédéciens ont emprunté à l'Épître aux Hébreux la théorie que le Melchisédec de l'Écriture est une « grande force », n'est-il pas tout aussi légitime de soutenir au contraire que l'Épître aux Hébreux dérive du melchisédécisme ?

L'attitude de l'Épître aux Hébreux à l'égard de l'Ancien-Testament est, elle aussi, tout à fait la même que celle de l'essénisme.

[1] *De profug.*, p. 562, édit. Mang.
[2] Voir ce passage important dans *Leg. alleg.*, livre III, p. 103, éd. Mang.

Nous savons que pour les Esséniens le texte de la loi ne valait qu'autant qu'il leur offrait une mine inépuisable d'idées philosophiques. Il va de soi que, dans ces conditions, l'observation littérale de la Loi était chose impossible. Lors donc que l'Épître aux Hébreux dit que « la Loi n'a que l'ombre des biens à venir et n'est pas la vraie essence de ces biens [1] », elle exprime là une idée purement essénienne, « car, dit Philon, les Esséniens comparent toute la loi à un animal : le corps représente le sens littéral, l'âme, le sens caché sous le mot. L'âme intelligente commence à regarder dans les mots comme dans un miroir, pour voir le sens qui s'y cache et elle apprend ainsi à connaître les pensées élevées qui y sont contenues, s'habitue à pénétrer le sens des signes, à les rendre plus clairs, à en montrer le sens véritable à ceux qui sont capables de le saisir, et à découvrir de cette façon à l'aide d'indications, en apparence insignifiantes, l'invisible sous le visible [2] ». Si nous ajoutons que les Melchisédéciens esséniens, en faisant de Melchisédec, personnage de l'Ancien-Testament antérieur à la révélation de la Loi et nullement lié par elle, l'incarnation de leur « force suprême », témoignaient par là même de leur indépendance de la Loi, nous nous convaincrons qu'ils ont, à cet égard, absolument la même attitude que l'auteur de l'Épître aux Hébreux.

La gnose des Melchisédéciens, nous l'avons déjà fait remarquer, était encore dans l'enfance ; c'est comme le premier bégaiement de la vraie gnose, qui eut plus tard un développement si rapide et si grand. L'alexandrinisme trouva dans le Nouveau-Testament un champ plus vaste ; il y transporta son exégèse allégorique, appliquée par lui jusque-là à l'Ancien-Testament : ce fut le premier pas vers le gnosticisme. De son côté, l'Épître aux Hébreux n'a-t-elle point de traces de ces tendances gnostiques ? On peut affirmer décidément qu'elle en a. Hilgenfeld lui-même, qui combat avec beaucoup d'ardeur l'hypothèse de l'existence du gnosticisme avant les gnostiques historiquement connus, trouve cependant dans l'Épître aux Hébreux un fond (*Vorstellungsmaterial*) gnostique. « Cette Épître, dit-il, ne connaît pas le mot de gnose, mais, en fait, elle est plus gnostique encore que Paul. La distinction entre l'esprit et la lettre de l'Écriture a pris, dans cette Épître, cette forme particulière que l'Épître nie la spiritualité objective de la Loi, qui, d'après elle, ne contiendrait que des préceptes et des commandements charnels (VII, 16 ; IX, 10), tandis que le spirituel serait déjà au-delà de la Loi, et résiderait dans les prototypes célestes, dont

[1] *Epît. aux Hébr.*, X, 1.
[2] *De vita contempl.* ; cf. Dahne, *Jüd. alex. Rel.*, I, p. 459 sqq.

la Loi présenterait seulement la *copie* dans ses institutions ou le *modèle* pour des réalisations ultérieures. Le spirituel ne réside donc dans la Loi qu'autant que la Loi contient les types des choses célestes, les ombres des biens à venir (VIII, 5 ; X, 1). L'exégèse qui procède par allégories fait place ici à l'exégèse qui procède par types... Nous avons donc ici une gnose dans le sens général du mot. Mais en quoi consiste-t-elle ? Lipsius dit : « Le terrain de la gnose n'est plus ici, comme chez Paul, l'histoire de la Rédemption. Ce qui est historique, ce qui est connu par l'expérience et placé dans la sphère de la conviction religieuse immédiate et présente, s'efface ici derrière le monde idéal, derrière la direction de la pensée vers les régions transcendantes. Le judaïsme et le christianisme ne sont pas entre eux dans le rapport du passé au présent, mais dans le rapport du présent au futur, du terrestre au céleste, de l'enveloppe sensible au noyau spirituel, de types terrestres à des réalisations célestes. De même que l'accomplissement des destinées terrestres est attendue non seulement dans un autre temps, mais aussi dans un autre espace, de même la connaissance religieuse parfaite consiste à voir dans l'institution du culte mosaïque un pas vers l'avenir, la représentation terrestre d'une réalisation qui n'est pas encore opérée par la vie rédemptrice du Christ, mais par son entrée dans le saint des saints céleste. » Sans doute, c'est déjà un important progrès que l'Épître aux Hébreux dépasse la doctrine de Paul de la foi fondée sur l'histoire de la Rédemption et arrive à la conception plus générale de la certitude des choses invisibles (XI, 1), qu'elle considère comme principal objet de la foi, le supra-sensible (XI, 1 et 3) et le monde futur en opposition au monde terrestre (XII, 5) ou au Cosmos qui est régi par la Loi (IX, 1 et 11 ; X, 5 ; XI, 38). Rien ne répond plus exactement au progrès accompli par le passage du paulinisme à l'Épître aux Hébreux que le progrès accompli par le passage de l'idéalisme subjectif de Kant et de Fichte à l'idéalisme objectif de Schelling et de Hégel, et la haute importance de cette Épître consiste précisément en ceci qu'elle a frayé la voie à la spéculation chrétienne... Comme Paul, l'Épître aux Hébreux enseigne (II, 2 et 3) que la Loi n'a été révélée que par les anges, tandis que la révélation nouvelle a été promulguée par le Fils de Dieu. En disant (II, 5) que le monde à venir n'est pas soumis aux anges, l'Épître indique suffisamment que ce monde est gouverné par les anges, ce qui fournit de nouveau matière au gnosticisme [1]. »

Lipsius prononce à peu près le même jugement sur la gnose de

[1] *Zeitschr. f. wiss. Theolog.*, 1870, p. 240 sqq.

l'Épître aux Hébreux : « Le nom de la gnose, dit-il, ne se rencontre pas dans l'Épître aux Hébreux, quoique cette doctrine ne lui soit pas étrangère. Elle connaît même la méthode d'interprétation allégorique, qui lui est tout à fait familière. Si elle substitue rarement au sens littéral de la Bible le sens allégorique, en revanche sa conception tout entière de la doctrine du salut dans l'Ancien-Testament repose sur l'idée des types. Melchisédec est un type du Christ, qui déjà au temps d'Abraham offre le modèle du pontificat accompli, et de même, partout dans l'Ancien-Testament, l'Épître trouve des modèles du Christ... Le but de cette typologie est d'établir par les textes mêmes de l'Ancien-Testament l'identité, certaine pour l'auteur, du fond de la révélation mosaïque avec la révélation chrétienne, mais en même temps l'innovation fondamentale de la nouvelle Alliance scellée dans le sang du Christ, en opposition avec l'imperfection et à l'insuffisance de l'ancienne, telle que celle-ci s'est incarnée dans le judaïsme historique. *C'est encore, au fond, la conception de la gnose paulinienne, quoique, dans la forme matérielle, l'Épître aux Hébreux s'en distingue très profondément par son idéalisme alexandrin*[1]. »

Nous pouvons donc dire de la gnose de notre Épître ce que nous avons dit de sa christologie et de ses rapports avec l'Ancien-Testament. Aussi bien que son attitude à l'égard de l'Ancien-Testament n'est pas un pas en arrière fait depuis Paul, aussi bien que sa christologie n'est pas un développement ultérieur de celle de Paul, de même sa gnose n'est pas un progrès fait sur celle de Paul : c'est, au contraire, une gnose tout à fait indépendante, venue d'Alexandrie et appliquée pour la première fois par notre Épître au Nouveau-Testament. La christologie de l'Épître aux Hébreux n'est pas née sur un sol chrétien, sa gnose ne l'est pas davantage : toutes deux ont été importées d'Alexandrie ; elles sont plus anciennes que le christianisme et doivent être placées sur la même ligne que la gnose et la christologie melchisédéciennes.

Résumons brièvement les résultats les plus importants que nous avons acquis jusqu'à présent. Les Melchisédéciens n'ont rien emprunté au christianisme ; ils se bornent à y appuyer leur théorie de la « force » devenue homme dans ce Melchisédec qui est sans père ni mère, en la fondant sur les paroles fort étranges de l'Épître aux Hébreux (chap. VII, 3 et 4), mais persistent à déclarer, après comme avant, que Melchisédec est incomparablement supérieur à Jésus. Par contre, ils prennent leur point de départ dans l'Ancien-Testament, tirent de celui-ci leurs premières preuves,

[1] Schenkel, *Bibel-Lex.*, II, p. 490 sqq.

invoquent le psalmiste comme témoin de la vérité de leurs idées. Il est donc fort invraisemblable que cette secte, ou, pour mieux dire, que le melchisédécisme ait été appelé seulement à la vie par l'Épître aux Hébreux, quoique nous accordions volontiers que, en tant qu'*héréste*, le melchisédécisme est un produit du christianisme. Il est vraisemblable que notre secte est issue des Esséniens d'Égypte, qu'elle a puisé sa doctrine de la « grande force » identifiée avec le grand-prêtre Melchisédec dans la philosophie religieuse d'Alexandrie encore avant la rédaction de l'Épître aux Hébreux, et que celle-ci a été écrite sous l'influence des doctrines melchisédéciennes. Une preuve que notre secte est très ancienne se trouve déjà dans ce fait qu'on n'en connaît pas le fondateur, et il est très probable qu'elle n'en a eu aucun, puisqu'elle est sans doute issue de l'Essénisme. Ce que nous avons dit jusqu'à présent rend tout à fait invraisemblable que Théodote ait été le fondateur de la secte. Nous avons d'ailleurs fait voir que la doctrine de Cérinthe, le premier gnostique historiquement connu, n'est qu'un développement supérieur du melchisédécisme; et enfin, nous avons remarqué, pour l'Épître aux Hébreux, que tout ce qui éloigne celle-ci du paulinisme, la rapproche précisément du melchisédécisme. Nous croyons donc pouvoir soutenir que le melchisédécisme est plus ancien que l'Épître aux Hébreux et nous espérons donner dans la suite encore maint argument en faveur de cette hypothèse.

Vienne.

M. FRIEDLAENDER.

(*La suite au prochain numéro*).

LES 613 LOIS

(SUITE[1])

Pendant plusieurs siècles la littérature rabbinique accepte pour les prescriptions du Pentateuque le chiffre de 613, sans essayer d'en démontrer l'exactitude par une énumération détaillée. Simon Kahira, le premier[2], vers la fin de VIIIe siècle[3], énumère un à un les 613 préceptes. Cette énumération sert de préface au recueil de lois religieuses qu'il a publié sous le nom de *Halakhot guedolot*. Simon Kahira a-t-il publié ce travail, comme le prétendent quelques historiens[4], pour prémunir le peuple contre le mouvement caraïte qui se dessinait déjà à son époque? A-t-il obéi simplement à la nécessité reconnue par tous les gaonim de codifier l'œuvre talmudique et d'extraire la partie législative de ces immenses compilations? La question peut présenter un intérêt historique. Pour le sujet qui nous occupe elle n'a aucune importance. Que cette énumération appartienne à une œuvre de polémique ou de simple enseignement, elle nous intéresse surtout comme étant la première en date.

Simon Kahira décompose les *Taryag* en quatre catégories : 1° Soixante-onze fautes qui entraînent la peine de mort; 2° deux cents commandements[5]; 3° deux cent soixante-dix-sept défenses[6]; 4° soixante-cinq *Parschiot* ou groupes de lois. En tout, 200 commandements, 348 défenses et 65 *Parschiot*, dont quarante-huit

[1] Voir *Revue*, I, p. 197.

[2] Avant Simon Kahira, Rab Ahaï, dans ses *Scheéltot*, avait déjà publié, dans l'ordre où elles se suivent dans les péricopes sabbatiques, une partie des prescriptions mosaïques. Il en cite environ deux cents.

[3] M. Graetz le fait vivre à la fin du IXe siècle et au commencement du Xe. Nous adoptons la date indiquée par R. Abraham b. David dans son *Séfer hakkabalah* et confirmée par les recherches de Rappoport dans le *Kerem Chemed*, VI, p. 230. Cf. Frankel, *Monatsschr.*, VIII, p. 379.

[4] Frankel, *Monatsschr.*, VII, p. 227.

[5] מצוות עשה.

[6] מצוות לא תעשה.

[illegible] dix-sept ; [illegible] Kahira d'ac[illegible]

[illegible] aux dé[illegible] une grave [illegible] pas au [illegible] il est [illegible] sans séparation [illegible] l'une de [illegible] D'autre part, [illegible] époques de [illegible] Kahira [illegible] considère chacun de [illegible] compte autant de [illegible] Mais, de toute façon, les lois de [illegible] un total tantôt in[illegible] au chiffre indiqué. Cette contradiction [illegible] à notre avis, de l'altération qu'a subie le texte primitif de Simon Kahira, altération que rend évidente une comparaison attentive de l'énumération des *Halakhot guedolot* avec certains travaux postérieurs qui ont mis à profit le travail de Simon Kahira. Nous étudierons de près, un peu plus loin, ces compositions appelées *Azharot*. Mais nous nous en servirons, dès maintenant, pour rectifier quelques erreurs du texte de Simon Kahira.

Dans son énumération, Simon K. présente, en premier lieu, le groupe des transgressions qui entraînent la mort. Ce groupe doit comprendre soixante-onze cas; il en contient soixante-treize. Le premier chiffre se retrouve chez Saadia et Ibn Gabirol[1] qui ont utilisé l'œuvre de Simon K. Nous nous en tiendrons donc au total de 71. Deux nouveaux cas ont été ajoutés plus tard à l'énumération des *Halakhot guedolot*; c'est ce qu'un examen attentif fera clairement ressortir.

1° Pour les fautes passibles de la lapidation, Simon K. et les auteurs d'Azharot sont d'accord sur le nombre de dix-huit.

2° Les crimes punis par le feu sont, dans les *Halakhot guedolot*, au nombre de onze. Saadia et Eliahou Hazzakèn[2] en énumèrent dix. Nous admettons comme probable le chiffre de dix[3].

3° Il y a accord sur les deux cas de la décollation.

4° Simon K. mentionne neuf fautes passibles de la strangulation.

[1] Auteurs d'Azharot.

[2] Auteur d'Azharot.

[3] Simon Kahira cite comme deux transgressions distinctes [illegible]

Saadia, Eliahou et Ibn Gabirol en citent huit. Nous maintiendrons donc ce dernier chiffre[1].

5° La peine de l'extirpation (כרת) s'applique, d'après Simon K., à vingt-deux cas. Eliahou donne le même chiffre. Les autres auteurs en mentionnent vingt-trois. Mais Simon Kahira a omis un cas certain[2]; même remarque pour Eliahou[3]. Le chiffre de vingt-trois paraît incontestable.

6° Enfin les *Halakhot guedolot* rapportent onze fautes que Dieu lui-même punit de mort. Saadia n'en cite que dix, et nous croyons que c'était là le chiffre primitif de Simon K. Nous savons, en effet, par une note de Nahmanide[4], que, de son temps, le cas omis par Saadia ne se trouvait pas dans le travail de Simon Kahira[5].

Les soixante-onze cas punis de mort se répartissent donc ainsi : 1° dix-huit; 2° dix ; 3° deux ; 4° huit ; 5° vingt-trois ; 6° dix.

Les commandements, dit Simon Kahira, s'élèvent à deux cents. Mais il est impossible d'en trouver autant dans son énumération. Il faut donc admettre des omissions, d'autant plus que de nombreux préceptes que nous ne trouvons plus chez Simon K. sont mentionnés dans toutes les Azharot[6] et devaient être, à l'origine, dans les *Tariag* des *Halakhot guedolot*. Quant aux défenses qui, au dire de Simon K., sont au nombre de deux cent soixante-dix-sept, elles dépassent ce chiffre dans notre texte. Malgré cet excédant, il y a encore des lacunes dans l'énumération des défenses, comme cela ressort des Azharot[7] et de l'ouvrage même de Simon Kahira[8]. Au contraire, plusieurs cas mentionnés dans le texte actuel des *Ha-*

[1] S. K. cite comme deux cas séparés. 1° בא על אשת איש ; 2° והיא עמו. Aucun auteur d'Azharot ne tient compte de la peine infligée à la femme complice. Cette dernière, en effet, est soumise, dans bien des cas, au même châtiment que le coupable, et ce châtiment n'est jamais cité comme un cas spécial.

[2] הבא על אשת אחיו.

[3] הבא על אשת אחי אביו.

[4] Notes de Nahmanide sur le *Séfer hammiçwot* de Maïmonide, מ' לא תעשה, n° 163.

[5] C'est le cas de מחוסר בגדים.

[6] Par exemple : יד על אזנך ; כרם רבעי ; כהן יטמא למת מצוה ; בשר תאוה ; מצורה etc. Traube, dans son édition des *Halakhot guedolot*, compte le précepte de lire Hallel à dix-neuf époques différentes comme dix-neuf lois. Les Azharot ne considèrent cette prescription que comme un seul cas et Simon Kahira paraît être de leur avis. Au contraire, le *Kiddousch* des huit jours de fête n'est compté par Traube que comme un seul précepte. On voit, par les Azharot et le texte même des *Halakhot guedolot*, que Simon Kahira en a fait huit préceptes distincts, comme du שבות ח' ימים.

[7] Ainsi nous ne retrouvons pas dans S. K. les défenses suivantes mentionnées par les Azharot : לא תקחו כפר לנפש ; לא תשים עליך מכשפה לא תחיה ; מלך נכרי וג'. M. Jellinck dans קונטרס תריג, p. 5, note 11, cite comme omise dans S. K. la défense לא תבשל גדי. Elle se trouve dans l'édition que nous avons sous les yeux.

[8] Par exemple dans ה' דגים.

lakhot guedolot n'y étaient pas autrefois, comme on le voit par quelques passages de Maïmonide[1] et de Nahmanide[2]. Nous sommes donc en présence d'un texte qui porte des traces évidentes d'altération. Nous ne possédons pas les éléments nécessaires pour le rétablir dans son intégrité; mais, comme nous l'avons déjà vu, l'étude des Azharot nous permet au moins de combler quelques lacunes. Nous allons donc examiner celles de ces compositions qui ont paru depuis Simon Kahira jusqu'à Maïmonide et qui ont suivi plus ou moins fidèlement le système d'énumération des *Halakhot guedolot*.

La littérature des *Azharot*[3] suit de près la publication des *Halakhot guedolot*. Elle doit peut-être son origine à la même cause que le travail de Simon Kahira, c'est-à-dire à l'indifférence croissante du peuple pour les études sacrées. Les écoles religieuses avaient diminué en nombre et en éclat, la langue talmudique était devenue étrangère à la foule. Il fallait employer de nouveaux moyens pour enseigner au grand nombre la religion et la morale, il fallait s'adresser au cœur et à la raison du peuple à ses jours de loisir et de repos. C'est alors que nous voyons éclore cette pléiade de *Paytanim*[4] au style si pur et si élevé. Aux prières ordinaires des fêtes ils ajoutent de nouvelles compositions, pour graver dans le cœur des fidèles les légendes du judaïsme et leur enseigner les pratiques religieuses. Les enseignements exprimés dans un langage clair et facile étaient compris de tous et les Pioutim atténuèrent en partie les funestes conséquences de l'abandon des études sacrées. Parmi ces Pioutim, les plus importants sont les Azharot. Ces compositions, en vers ou en prose, énumèrent les six cent treize prescriptions mosaïques; elles faisaient partie des prières de la Pentecôte. Il était en effet sage et utile de présenter au peuple, avec le charme de la poésie ou d'une prose élégante, l'ensemble des lois révélées en ce jour. Aussi les plus illustres docteurs ont-ils pris part à cet enseignement populaire et composé des Azharot.

[1] *Séfer hammiçwot*, principe IX. Maïmonide reproche à S. K. d'avoir considéré comme un seul cas : אשה זונה .... וגרושה לא יקחו. Le texte actuel de S. K. dit : אשה זונה לא יקחו אשה גרושה לא יקחו, ce qui suppose une correction postérieure. *Ibid.*, principe VIII. Maïmonide fait observer que S. K. n'aurait pas dû compter comme défense : לא תצא כצאת עבדים. Nous ne trouvons plus cette défense dans nos éditions.

[2] Notes sur *Séfer hammiçwot*, מ' לא תעשה, n° 163. Nahmanide approuve S. K. de n'avoir pas tenu compte des défenses ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום. Ces deux cas se trouvent dans notre texte.

[3] De la racine זהר, hiphil הזהיר, *avertir*. Dans le langage talmudique אזהרה signifie « action d'avertir, de détourner d'un péché ». Les Paytanim donnent à ce mot le sens de מצוה, *prescription*.

[4] Poètes.

Leur modèle, au moins jusqu'à Maïmonide, a été le travail de Simon Kahira. Non pas que ces auteurs aient reproduit des copies, plus ou moins amplifiées, plus ou moins poétiques, de l'énumération des *Halakhot guedolot;* mais ils suivent son système, en ce sens que tous, sans exception, rapportent comme mosaïques certains préceptes que Simon K. seul place parmi les *Taryag* et que Maïmonide et ses successeurs en excluent, comme d'origine rabbinique. Pour le reste, ils s'éloignent de Simon K. sous de nombreux rapports. La plupart d'entre eux énumèrent les prescriptions sans ordre et sans méthode : le hasard est leur seul guide. A mesure que la mémoire leur rappelle un précepte, ils le transcrivent et, selon les exigences de la versification, l'encadrent dans un ou plusieurs vers. Ils omettent des lois indiquées par Simon K., ils en ajoutent de nouvelles ; ils agissent ainsi non pas, croyons-nous, par système, mais par oubli et par caprice. Ils entendent la licence poétique à leur manière. Il est vrai que nous ne pouvons pas demander à un poème, fût-il didactique, la même précision qu'à une œuvre de casuistique.

La plus ancienne de ces compositions est celle qui commence par les mots אתה הנחלת[1]. Elle porte le nom de *Azharot de l'Académie.* Nous n'en connaissons ni l'auteur ni la date. On la fait remonter au VIIIe siècle ; en tout cas, elle a dû être écrite à une époque où ce genre de littérature était encore dans l'enfance. Le style manque de pureté, l'arrangement d'ordre et de régularité. Rien, dans cette œuvre, ne rappelle les qualités ordinaires des Azharot. C'est une énumération sèche et aride qui, en quelques-unes de ses parties, rapporte le travail même de Simon K., sans y modifier une seule expression. Et cependant, malgré cette imitation presque servile des *Halakhot guedolot,* ces Azharot pourraient moins servir que les autres à compléter l'énumération de Simon K. Elles présentent des lacunes considérables et contiennent, d'autre part, des lois que nul docteur n'a jamais songé à classer parmi les préceptes mosaïques. Pour expliquer ces négligences singulières, les commentateurs ont émis diverses hypothèses. L'un a supposé que ce travail dont nous possédons huit chapitres en a contenu dix à l'origine. Cela justifierait les omissions, mais non les additions. Aussi une autre supposition place-t-elle l'auteur de ces Azharot en prison. Privé de tout document, cet auteur se serait fié à sa mémoire ; de là ces erreurs considérables. Sans nous arrêter à l'une ou l'autre de ces explications, nous croyons que l'auteur, qui a certainement connu l'œuvre de Simon K., ne l'avait ni

[1] Rituel pour le rite aschkenazi, Moussaf du 1er jour de Pentecôte.

[illegible] défense [illegible] de Simo[illegible]

[illegible] dateur [illegible] Chê[illegible] fait [illegible] Gabirol [illegible] par les [illegible]

[illegible] du gaon [illegible] ne res- [illegible] par la [illegible] les lois [illegible] pre- [illegible] en [illegible] que [illegible] considère [illegible] Saa- [illegible] une [illegible] prescrip- [illegible]. Mais le [illegible] classer [illegible] l'énu- [illegible] considé- [illegible] Kahira.

[illegible] dans l'idée de partager [illegible] chaque [illegible] ne lui appartient [illegible] passage du Midrasch. Mais [illegible] en lui imprimant [illegible] les dix catégories [illegible] dans l'univers. Donc, » les 613 [illegible] se trouve dans le » monde [illegible] dans le Décalogue » et il ne peut pas [illegible] exclu... En » comptant les [illegible] trouvera 620, dont 613 pour indiquer [illegible] Restent les mots אשר לרעך qui

[illegible]
[illegible]mentaire est en ma[illegible] à la B[illegible] Nation. de Paris et a été découvert par [illegible] Voir *Orient*, 1847, p. [illegible].

Rabba, Nombres, § 1[illegible], page 190 [illegible]
[illegible]

contiennent sept lettres. Mais déjà les mots ושורו וחמורו וכל comprennent tout[1]. » La difficulté était grande de répartir les *Taryag* entre les dix commandements. Et cependant Saadia s'est plu à s'imposer encore des difficultés de composition. Son travail se compose de 125 strophes dont quinze pour l'introduction. La première moitié de chaque strophe commence par un mot d'un verset des Psaumes[2], la deuxième moitié par le premier mot d'un verset du Cantique des Cantiques. La strophe, composée de quatre vers, a une rime uniforme. Les vers sont souvent élégants, l'expression bien frappée; mais il se présente parfois des obscurités de langage, des formes et des mots étrangers à l'hébreu pur. On retrouve néanmoins sans peine, sous l'enveloppe poétique, les préceptes que Saadia veut faire connaître. A la fin de l'œuvre se lit en acrostiche le nom de סעיד בן יוסף[3].

Une autre œuvre, intitulée תריג מצות[4] présente le même nom en acrostiche. Il serait donc naturel d'attribuer les deux compositions au même auteur. Mais certaines différences de style et d'arrangement ont fait supposer à quelques savants[5] que les Azharot et les *Taryag* ne sortent pas de la même plume. Autant Saadia s'est éloigné, dans les Azharot, du travail de Kahira, autant l'auteur des *Taryag* y reste fidèle. Il adopte les mêmes divisions, donne les mêmes chiffres pour les différents groupes de lois; de plus sa langue est facile et coulante et elle offre rarement des difficultés, ce qui n'est pas toujours vrai pour les Azharot. Cependant, malgré ces différences, nous croyons que les deux œuvres ont été écrites par le même auteur. Au lieu de s'attacher à des divergences qui s'expliquent par les différents points de vue auxquels s'est placé l'auteur dans ces œuvres, il importe plus, à notre avis, de tenir compte des caractères communs. Dans les *Taryag*, Saadia s'est borné à énumérer les 613 lois, à l'exemple de ses prédécesseurs et de ses contemporains; c'est un travail d'imitation. Plus tard, ses études philosophiques ont amené dans son esprit un rapprochement entre les dix catégories et les dix commandements.

[1] Commentaire sur *Séfer Yeçirah*, chap. I, § 1 : פקד תבין אן עשרת הדברות אחאטת בגמיע אלתחצילאת אלתי פי אלעאלם ואדא כאן כדאך וכאנת תרי"ג מצות אנמא הי פי אלעאלם וגב אן תכון תריג מצות דאכלה תחת עשרת הדברות... Nous devons la communication de ce passage à l'obligeance de M. J. Derenbourg.

[2] Psaumes, LXVIII, v. 8 et suiv. Ces versets peuvent être appliqués facilement à la révélation.

[3] Les Azharot de Saadia ont été publiées dans קובץ מעשה ידי גאונים, 2e partie, p. 39.

[4] *Ibid.*, page 30.

[5] MM. Jellinek, L. Dukes, etc.

Persuadé de leur identité, il a voulu prouver que le renferme non-seulement les dix lois qu'on y voit d'hab toutes les 613 prescriptions du Pentateuque. De là ses ne s'agissait plus de copier, avec plus ou moins de déve poétiques, l'énumération de Simon Kahira : le but éta portant pour Saadia. Il voulait justifier en quelque sor fication qu'il avait faite des catégories et du Décalogue. amené à choisir dans le Pentateuque les 613 lois qui se le plus facilement à l'un ou à l'autre des dix comman n'est donc pas étonnant qu'on ne trouve pas absolument prescriptions dans les *Taryag* et les Azharot. Mais, en ces divergences qui étaient nécessaires, ces deux co offrent des analogies frappantes. Elles omettent souvent lois et en mentionnent un grand nombre que nous ne pas ailleurs. Voici enfin un argument qui, à nos yeux, e plique, c'est le nom de Saadia inscrit dans les deux nous paraît difficile d'admettre une fraude littéraire et no que le סעיד בן יוסף אלרפ des *Taryag* n'est autre que le dia de Fayyoum.

Ces *Taryag* se composent de six chapitres dont les miers énumèrent les commandements et les défenses, le les fautes punies de mort et le sixième les soixante-chiot[1]. Cette division est empruntée à l'énumération des *guedolot*, et les chiffres donnés par Saadia nous ont rétablir les chiffres altérés de Simon Kahira.

Les Azharot[2] d'Eliahou Hazzakèn, beau-frère du gac donnent aucun chiffre, mais reproduisent assez fidèleme ceptes mentionnés par Simon K. Elles ne sont cepe exemptes des défauts inhérents à ces genres d'énumér simple allusion remplace quelquefois l'énoncé d'une loi, formule réunit plusieurs prescriptions se rapportant à objet ; ce qui rend impossible un compte rigoureusem Mais il est évident que ces Azharot transcrivent, san modifications, les lois des *Halakhot guedolot* et les don le même ordre.

Maïmonide parle avec un certain dédain des arrangeur rot qui « écrivent des poésies et non des travaux sérieux[3]

[1] Au sujet de ces 65 Parschiot, une note de l'éditeur du קובץ dit : זרות כיון הגאון ובכלל רומז למצות קריאת התורה בשבתות ובחדשים. Nous sommes étonné qu'aucun des savants critiques qui ont notes à celles de l'éditeur n'ait relevé cette erreur. Il est cependant bi ces 65 Parschiot sont celles de l'énumération de Simon Kahira.

[2] Publiées dans קובץ.

[3] *Séfer hammiçwot*, introduction.

ion doit être faite pour Eliahou. Il n'est pas seulement poète, il st encore savant talmudiste et docteur influent. Ses Azharot font oi dans la discussion des questions religieuses. Deux tossaphistes ui soutiennent deux opinions contraires se croient obligés de corger le texte d'Eliahou, chacun dans son sens, pour avoir une ersion conforme à ce qu'ils avancent[1]. D'autres invoquent son ravail à l'appui de leurs assertions[2]. Nous trouvons bien un tossaphiste en désaccord avec Eliahou et qui dénie toute autorité à ses zharot[3], mais l'opinion contestée est aussi celle de Simon Kahira t l'on ne reprochera pas à ce dernier d'avoir sacrifié l'exactitude la poésie !

Eliahou déploie dans ses Azharot une vaste érudition talmuque. Aux lois du Pentateuque il ajoute très souvent les explicaons et les développements de la tradition. Quelquefois même il t de toute nécessité d'avoir présent à la mémoire le passage du almud pour deviner le précepte qu'Eliahou a en vue[4]. Ses conaissances bibliques ne sont pas moins remarquables. Il se joue ec une aisance étonnante des difficultés de la versification et il tourne avec un rare talent les versets de leur sens primitif pour ur faire exprimer ses propres pensées. Aussi son travail offre-il à la lecture un charme et un attrait singuliers. Les Azharot Eliahou, citées par les tossaphistes sous le nom de אזהרות אמת יהגה חכ, d'après les premiers mots qui les commencent, contienent plusieurs fois en acrostiche le nom de Eliahou Hazzaken bar Menahem. Elles datent de la première moitié du onzième siècle.

C'est également de cette époque que datent les Azharot d'Isaac . Ruben de Barcelone. A première lecture, cette œuvre semble n simple calque de l'énumération de Simon Kahira. Elle en dopte les divisions, le groupement des lois et les chiffres de chaque rie ; elle en reproduit même souvent les termes. Mais un lé-

[1] *Maccot*, 3 *b*; *Baba Batra*, 145 *b*.
[2] *Soucca*, 49 *a*.
[3] *Yoma*, 8 *a*.
[4] Les excellentes notes dont MM. Senior Sachs et Unger ont accompagné le texte Eliahou éclaircissent plus d'un passage obscur. Nous y relevons cependant des eurs assez graves. Ainsi, page 102, une note dit que les mots גבול מורם font alsion à la Soucca שצריכה להיות ברום עשר' טפחים. Le contexte prouve que la indique la partie qui doit être prélevée de certains sacrifices ; ce que Simon Kara exprime ainsi : מורם מתורה. Page 103, שביתת שלשה עבודתם, une ote dit que שלשה s'applique au verset ואם שלש אלה לא יעשה לה. Eliahou ait simplement allusion aux trois mots contenus dans le précepte de S. K. לשבות עבדך ואמתך ובהמתך. *Ibid.*, ארבעה ברגל לשמחה ; une note pour xpliquer le mot ארבעה, dit que l'auteur ajoute aux trois fêtes ordinaires une uatrième, שמיני עצרת. C'est une erreur : Eliahou a en vue les quatre personnes ont parle Simon Kahira dans le précepte sur les réjouissances des fêtes לשמח לוי גר יתום ואלמנה, etc.

ger examen y fait reconnaître de nombreuses omissions, même parmi les fautes capitales qui sont mentionnées au complet dans toutes les autres Azharot. Nous sommes encore une fois en face d'une énumération incomplète. Mais, comme nous l'avons déjà dit, si les omissions s'expliquent dans ces œuvres, on comprend moins facilement les additions surtout dans un travail qui, comme les Azharot de Isaac Albargeloni, imite avec tant de complaisance les *Halakhot guedolot*. Il est donc à présumer que les lois mosaïques mentionnées par Isaac Albargeloni et qui manquent dans le travail de Simon Kahira s'y trouvaient à l'origine[1].

Les Azharot d'Isaac de Barcelone, écrites dans la langue post-biblique, se composent de 145 strophes[2] ; le dernier vers de chaque strophe est un verset de la Bible. Les dernières strophes de l'introduction commencent par les mots : יצחק בר ראובן יצליח לתורה.

Avec l'œuvre de Salomon ibn Gabirol nous terminerons l'étude des Azharot principales publiées avant Maïmonide et qui, par conséquent, suivent, en tout ou en partie, le système de Simon Kahira. Nous aurions pu avec autant de raison examiner en dernier l'œuvre d'Eliahou ou d'Isaac Albargeloni : ces trois compositions sont de la même époque. Mais il nous a paru préférable de réunir les énumérations qui groupent les *Taryag* d'après la méthode des *Halakhot guedolot*. Ibn Gabirol ne tient nul compte de la série des Parschiot. En cela il se rapproche de Saadia qui dans les Azharot ne mentionne non plus la série des Parschiot. Dans son introduction, il rappelle également le principe, mis en pratique par le gaon de Fayyum, de rattacher les 613 prescriptions au Décalogue. De plus, parmi les fautes capitales, il cite deux cas spéciaux que nous ne retrouvons que dans les *Taryag* et les Azharot de Saadia[3]. Ce qui distingue le travail d'Ibn Gabirol, c'est une langue sobre et facile, une pensée claire et nette. Ici le poète ne cache plus le talmudiste ; plus de subtilités, plus d'allusions obscures, plus de réminiscences midraschiques ou talmudiques. Sauf quelques légères difficultés de style, son travail ne présente aucune obscurité.

Les Azharot d'Ibn Gabirol commencent par les mots שמרו לבי מענה ; elles ont été commentées, dans le זוהר הרקיע, par R. Simon fils de Çémah Duran.

Toutes ces œuvres poétiques, avec leurs qualités et leurs défauts

[1] Entre autres : לא תשים עליך מלך נכרי; לא תקח כפר לנפש תוספת חומש לפדיון; נטע רבעי וכ'.

[2] Il est à remarquer qu'après avoir énuméré les commandements et les Parschiot, Isaac Albargeloni dit : תמו מצות עשה.

[3] Ces cas sont punis de la peine de קנאים פוגעין בו.

particuliers ont suivi un modèle commun : l'énumération de Simon Kahira. Maïmonide introduira dans cette énumération des modifications profondes. Son travail deviendra le point de départ d'une nouvelle série d'Azharot qui suivront les principes exposés dans son livre des Préceptes. Mais, avant de nous occuper de ce dernier ouvrage, nous devons nous arrêter à une autre œuvre du même nom et qui est bien antérieure à celle de Maïmonide. Nous voulons parler du Livre des Préceptes de Hêféç ben Yaçliah.

Ce livre, n'eût-il eu que le mérite d'avoir fourni le titre et l'idée première de l'ouvrage de Maïmonide, attirerait déjà l'intérêt du critique. L'esprit prend toujours connaissance avec une vive curiosité des premiers matériaux que des hommes éminents ont mis en œuvre et marqués en quelque sorte de leur génie. Malheureusement, dans le cas présent, cette curiosité si légitime ne peut pas être satisfaite. Auteur et ouvrage sont enveloppés d'ombre et d'incertitude. Des données vagues et contradictoires, quelques citations, des rapprochements de dates, des hypothèses, voilà les seuls renseignements que nous possédons sur Hêféç et son travail.

Où et quand Hêféç est-il né[1] ? Est-il Palestinien, comme le croit Rappoport ? A-t-il habité l'Egypte ? Est-il originaire de Kairowan, comme le prétend Zunz ? Aucun document ne fournit quelque information certaine[2]. La seule affirmation permise à ce sujet est que Hêféç a vécu dans un pays où l'on écrivait l'arabe. Même incertitude sur la date de sa naissance et de sa mort. Nous savons seulement qu'il est du xe siècle. Des auteurs du commencement du xie siècle, Ibn Djanâh et Juda b. Balaam parlent de lui comme d'un mort[3]. Et ces auteurs sont les premiers qui mentionnent Hêféç. Il existe bien une lettre de Haï, datée de 997 et adressée à un Alouf qui, d'après quelques savants, n'est autre que notre Hêféç[4]. Mais rien ne prouve que ce titre désigne plus particulièrement Hêféç que tout autre docteur qualifié de Alouf. Dans les questions de cette nature il faut se résigner à l'incertitude ; autrement on risque fort de méconnaître la vérité en se prononçant trop nettement et en faisant dire aux documents plus qu'ils ne nous apprennent en réalité. Nous devons nous contenter de cette information que Hê-

[1] M. Isidore Loeb a bien voulu nous communiquer plusieurs notes sur Hêfeç ; nous lui exprimons ici nos sincères remerciments.

[2] Une autre hypothèse a fait séjourner Hêfeç en Babylonie, à cause de son titre de אלוף. Mais on le qualifie aussi de ראש ישיבה ראש כלה et cette diversité de titres, dont chacun répondait à une dignité spéciale en Babylonie, infirme cette supposition. Voir *Kebouçat Hakhamim*, Vienne, 1861, article de Rappoport.

[3] Ils font suivre son nom de la formule רחמה אלהה « Que Dieu l'ait en sa miséricorde ».

[4] Voir *Temim Déim*, édit. Venise, n° 119.

féç est un écrivain de pays arabe qui vivait à la fin du xe siècle.

On attribue à notre auteur plusieurs ouvrages de casuistique, entre autres un *Séfér Hêféç*. Cet ouvrage, comme l'indiquent plusieurs citations, a été composé par un ר"ח[1]. Ce ר"ח est-il notre R. Héféç? Désigne-t-il R. Hananel? N'est-ce ni l'un ni l'autre? Les trois opinions peuvent se soutenir. Cependant nous sommes plutôt disposé à refuser qu'à reconnaître à Héféç la paternité de ce livre; car nous y trouvons cité le nom de Héféç lui-même à côté des noms d'autres docteurs, et un auteur n'a guère l'habitude de se citer lui-même à l'appui des opinions qu'il émet[2].

Arrivons maintenant à l'œuvre qui appartient sans conteste à Héféç, au *Livre des Préceptes*. Ce livre, écrit en arabe, est perdu. Nous ne le connaissons que par quelques extraits disséminés dans divers ouvrages; c'est d'après ces extraits que nous essaierons d'en donner un aperçu général.

Comme son titre l'indique, le *Livre des Préceptes* s'occupait des prescriptions religieuses et surtout des prescriptions mosaïques. Il contenait plusieurs parties[3] dont la première traitait de toutes les fautes punies de mort[4]. Il est fort probable qu'à l'exemple de l'énumération de Simon Kahira, l'ouvrage de Héféç comprenait, outre cette première partie qui répondait à la première série des lois des *Halakhot guedolot*, deux autres parties consacrées aux commandements et aux défenses. Mais Héféç ne se contente pas d'une nomenclature sèche et aride des lois du Pentateuque. Il en explique brièvement la nécessité, la raison d'être, il rend les préceptes plus clairs en accompagnant leur énoncé des motifs de leur institution et de la manière de les accomplir[5]. Aux lois mosaïques, Héféç ajoute des préceptes rabbiniques, des Halakhot[6]. Il s'occupe des formules de prières pour le rituel[7], indique des solutions à des questions religieuses que le Talmud n'a pas éclaircies[8]; en un mot, il traite de tout ce qui con-

[1] Mordekhaï, *Schebouot*, ch. 3, n° 756. — *Hagaot Maïm.*, Schekénim, 3, n° 5. — *Kol Bô*, n° 124.

[2] Rappoport essaie d'expliquer cette singularité par l'hypothèse que les disciples de Héféç ont arrangé le livre de leur maître aveugle et ont été amenés ainsi à citer son nom. — On attribue encore à Héféç un ס' מקצועות et un פטרם הקטורת, livre arabe qui se trouve en ms. à la biblioth. de Parme. Voir *Jeschurun* de Kobak, vers la fin, note 6.

[3] Appelées « Portes » שערים.

[4] *Séfer hammiçwot*, de Maïmonide, principe XIV.

[5] Bahya, dans son *Hobat halebabot*, préface.

[6] *Séfer hamanhig* d'Ibn Yarhi; Soucca, § 18.

[7] *Ibid.*, Rosch Haschana, n° 62.

[8] *Semag* de Moïse de Coucy, commandement 48, f° 1276; Venise, 1547. — *Isseur*, 56 *b*; Rif, טור"ח, éd. Livourne, question 109.

cerne la casuistique, et cela, en arabe et avec de grands développements[1]. Le *Livre des Préceptes* est donc un recueil de lois dans l'acception la plus large. Ce que R. Ahaï a réalisé dans les *Schcéltot*, Simon Kahira dans les *Halakhot guedolot*, ce que plusieurs gaonim ont entrepris dans différents ouvrages, Héféç le poursuit dans son *Séfer hammiçwot*. Et son autorité a dû être considérable dans ces questions de casuistique. Les docteurs postérieurs citent souvent ses décisions et les considèrent comme définitives. Maïmonide lui-même les suit aveuglément et les transcrit de confiance dans son grand ouvrage talmudique, le *Mischnèh Tôrah*. Plus tard seulement, lorsqu'il prépare une deuxième édition de ce livre, il s'avise de les examiner à fond et de les modifier en partie[2].

A côté des lois et des pratiques, le *Livre des Préceptes* offre des parties plus neuves et plus originales que nous ne retrouvons pas dans les recueils talmudiques qui ont paru avant lui. Il traite des questions de grammaire et d'exégèse. Au xe siècle, les écoles juives avaient déjà commencé leurs recherches de linguistique et leurs travaux de lexicographie[3] ; il y avait eu des essais répétés pour établir des règles de grammaire hébraïque, expliquer les versets difficiles de la Bible et déterminer le sens des mots obscurs et rares. L'impulsion était partie des écoles arabes et, par conséquent, devait agir principalement sur les docteurs juifs qui habitaient les pays arabes. Héféç ne pouvait pas rester étranger à ce mouvement et, comme ses contemporains, il s'est livré aux études grammaticales. On ne peut pas le considérer cependant comme un grammairien proprement dit, au moins, d'après les fragments que nous possédons de son ouvrage. Ce n'est qu'incidemment qu'il s'en occupe et autant que cela est nécessaire à la clarté de son ouvrage sur les Préceptes. Il s'attache surtout à l'explication des mots ; il fait œuvre de lexicographe. Mais, quoiqu'il ne fasse pas de la grammaire le sujet spécial de ses études, il jouit dans ces questions d'une autorité incontestable ; ses explications sont acceptées et reproduites par le plus illustre représentant de la science exégétique et grammaticale du xie siècle, Ibn Djanâh[4]. Nous trouvons également des explications de Héféç dans le lexique de Parhon[5] qui, soit dit en passant, est le seul qui nous informe de la cécité de l'auteur du *Livre des Préceptes*, et dans les commen-

[1] Notes en tête du *Maaséh Rokéah*, p. v *d*, sur ה' שבת.
[2] Voir פאר הדור ...שו"ת, nos 140 et 142.
[3] Voir J. et H. Derenbourg, *Opuscules d'Ibn Djanâh*, Introduction.
[4] *Kitab alousoul*, passim.
[5] מחברת הערוך, Posen, 1844 ; s. v. עמר et קצף.

taires de Juda ben Balam[1] et de Tanhum de Jérusalem[2]. Certaines de ses explications se rattachent directement à son énumération des *Taryag*. Ainsi, en mentionnant le précepte de détruire tout ce qui concerne le culte des idoles ainsi que la *Aschéra*, Héféç dit qu'on appelle *Aschéra* « un arbre qu'on honore, dont on emploie les feuilles pour se guérir et autour duquel on tourne[3] ». A celui qui après avoir épousé une prisonnière de guerre ne veut plus la garder pour femme, la Tôra dit לא תתעמר בה, c'est-à-dire, explique Héféç : « Tu n'as pas le droit de lui imposer des travaux plus durs que à ta femme d'origine juive[4]. » Dans la construction du tabernacle, il nous apprendra que le כרכב est « un chambranle en saillie d'une construction[5] ». Nous comprenons moins facilement à quel propos Héféç donne des éclaircissements sur une histoire racontée au livre des Juges[6].

Héféç explique également des mots post-bibliques dont il est nécessaire de déterminer le sens pour la clarté de certains préceptes[7]. Nous voyons donc qu'à la nomenclature des lois mosaïques, qui était peut-être la raison première de son livre, Héféç a ajouté une série de travaux dont l'importance et l'utilité dépassent les avantages de l'énumération elle-même.

MOÏSE BLOCH.

[1] *Chalutz*, 2e année, 1853; lettre de M. Steinschneider.
[2] *Tanhum Hieros... commentarii in prophetas*, éd. Haarbruecker, Juges, xx, 28.
[3] Ibn Djanâh, *Kitab alousoul*, col. 73, ligne 31.
[4] *Ibid.*, col. 535, ligne 14. Il est à remarquer que, dans son énumération des *défenses*, n° 264, Maïmonide rapporte cette prescription en des termes presque identiques.
[5] *Ibid.*, col. 338, ligne 18.
[6] *Tanhum*, Juges, xx, 28.
[7] Ainsi des mots כר וכסת, Ibn Djanâh, *Kitab alousoul*, col. 328, l. 6 ; col. 331, ligne 5 ; קשט, *ibid.*, col. 642, ligne 29.

Nous remercions sincèrement de son obligeance bienveillante M. J. Derenbourg, qui a bien voulu nous communiquer tous les passages de Héféç, qui sont disséminés dans le *Kitab alousoul* d'Ibn Djanâh.

DOCUMENTS INÉDITS

(SUITE [1])

III. BONAFOUX BONFIL ASTRUC DE PERPIGNAN

Azarie fils de Joseph ibn Abba-Mari, appelé dans la langue vulgaire Bonafoux Bonfil Astruc, est peut-être le dernier écrivain juif originaire de Perpignan. Cette ville fut le refuge d'un grand nombre de Juifs expulsés de France en 1306 [2]. L'agitateur Abba Mari de Lunel s'y réfugia également et y continua encore sa correspondance fanatique [3] avec Salomon ben Adret [4]. Nous ne savons pas en quelle année a eu lieu à Perpignan la persécution par laquelle notre Azarie fut forcé d'émigrer ; il est possible que ce fut en 1414, quand des massacres eurent lieu dans la province d'Aragon ; c'est l'époque vers laquelle le moine Vincent Ferrer prêcha la persécution contre les Juifs qui ne voudraient pas se convertir [5]. En 1423 nous trouvons notre Bonafoux établi avec son fils en Italie, où il s'occupa à faire sur des ouvrages latins des traductions hébraïques dont trois nous sont parvenues.

1° La *Consolation de Boèce*, conservée en ms. à la Bibliothèque nationale [6]. Voici les passages les plus importants de la préface de cette traduction :

[1] Voir *Revue*, IV, p. 173.

[2] Voy. *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 647 pass. et l'article de J. Gross dans la *Revue des Etudes Juives*, t. IV, p. 192 pass.

[3] *Hist. litt. ibidem*, p. 693.

[4] Nous avons adopté *Adret* au lieu d'*Addereth*, en usage chez les historiens du peuple juif et des bibliographes, d'après la liste nominative des juifs de Barcelone en 1392, publiée par M. Loeb dans notre *Revue*, t. IV, p. 67.

[5] *Geschichte der Juden*, t. VIII, p. 123.

[6] Voyez le catalogue des mss. hébreux de la Bibliothèque Nationale, n° 895, et le n° 188 de la bibliothèque de M. le baron Günzburg. Ce dernier ms. fut écrit par Meschullam fils d'Isaac, à Lucques, et achevé le 20 Schebat 5227 = 1467.

אני המתרגם עזריה בר' יוסף אבן אבא מרי נ"ע המכונה בלעז בונפוס בונפיל אסטרוק קן הוה לי צערא תדירא מלב מעצבון ... מדעתא
דידן ומאנה ... אני לא הוה
מל מה לא חסר הוה מנה מלא ... יהב הוה אלהים לי ולבני
ב' זרע טוב ... אני הוה באלפי בני ... מהדרי הוה אנא בדיל
ישראל ... ומבחן לדיר הוה ל יוסף אבינדור נ"ר יהיה אל לבי לדיר
ולנקם המבינים האלהיים בדרכה ... ... הנעבדים הם יודעי ב
ישראל ילעיגו מכל הדרך הזה הדרכים מאשר הדרכתי אותם אנו עם
הארץ הדרכתים הדרכתים בחסדים של מצות יראת בנפש יהיה
המזרח בדק ל"ה אשר הדרך בדה יבדה כפרים מחבורי הגדה נפרים
מאלהים ... גם לי בחדרי עוב הראנו על הדברים אשר ידעתי יבשים
חצרי להמהם מהם בחדרי מהדקתי ... המהלכי הדרכתי מדרש ה'
אמים ומאה ישרדים ישלם לצדיה בדגיל מארבאתה בדגיל פלגיה
הזה פקדון מדשלה הסר הגדיל האדון אדוני קארלי הגלאבסה ...
הזה הסלמתי הדרכתי זאת מבראשי ד' קינבולאסראי במגדת פרבראשי
הזה ממשלת ... בה' מבת ב"ה בי קפ"ג לצדיה בבחדרי מגדיל ישראל
נמוסיפלבה מהנגף אשר קיה באדיר הזקן.

« Le traducteur Azarie fils de R. Joseph ibn Abba Mari, qu'il repose dans le paradis, surnommé en langue vulgaire Bonafoux Bonfil Astruc, dit : Ayant eu des tracas constants par la tristesse de notre esprit et par les angoisses de nos malheurs, quand Dieu nous eut chassés de la terre [de Catalogne], pays où rien ne manque et où aucune chose ne fait défaut..., Dieu nous a donné, à moi et à mon fils, que Dieu le préserve, un bon douaire (Genèse, XXX, 20)..., et moi, le pauvre et le plus petit de ma tribu (mots effacés), j'arrivai en Italie (mots effacés), et loué soit pour toujours R. Joseph Abigdor[1], que Dieu le garde, qui s'est adonné à l'étude de la philosophie avec pureté et sainteté. [Je me suis alors mis à faire la traduction de Boèce], je sais que la foule des talmudistes sans intelligence me trouveront coupable et se moqueront de moi à cause de cette traduction, mais si ces ignorants, qui se disent les vrais israélites et qui font les pieux avec leurs dévotions absurdes, voulaient lire les livres du grand maître[2] qui enseignait la justice, que la paix soit avec lui, et qui a traduit un grand nombre d'ouvrages composés par les savants des nations et particulièrement Galien [ils penseraient

[1] Oblitéré dans le ms. ; peut-être נוח עדן יהיה מנוחתו ; cf. l'abréviation ינצ"ב (Zunz, *Geschichte und Literatur*, p. 456).

[2] Mot effacé, c'est probablement le mot קאטלוניא. Cf. ci-dessous, p. 44.

[3] Les passages représentés par des points ne contiennent que des phrases en prose rimée que nous n'avons pas cru nécessaire de donner ici.

[4] Cinq mots effacés.

[5] Six mots effacés.

[6] Abréviation de נטריה רחמנא.

[7] Probablement de la famille Abigdor, connue par ses traductions.

[8] C'est-à-dire Maïmonide.

autrement]. Et moi, abandonné et soucieux à la suite des malheurs dont j'ai parlé plus haut, j'ai pris le parti de faire cette traduction pour m'en *consoler*... Je l'ai commencée en l'année 5183 A. M. (= 1423 de l'ère vulgaire) à Torre Maestrata de Montelfelatra [1], sous le règne du grand prince, notre seigneur Carlo de Malatesta... J'ai fini cette traduction de la *Consolation* de Boèce à Vitruvio [2], sous le règne..., le vingt-huit du mois de Tébeth, 5183 (= 1423), au moment où nous fuyions de Torre Maestrata de Montelfelatra à cause de la peste qui éclata à cette époque ».

2° La traduction du vingt-septième livre de l'ouvrage de médecine de Zahrawi, acquis dernièrement par la Bibliothèque Bodléienne à Oxford [3]. En voici la préface, qui nous fournit quelques faits historiques.

אמר המעתיק בונפוש בונפיל אשתרוק היושב מקדם פירפיניאן. על דור נשפה עליתי. ומי הברכה העליונה קרתי ושתיתי להשקט צמאי ולהשבית גאון זדים וגאות עריצים השפלתי. עם היות כי טובה ומנוחה נשיתי להעבירו חימה בחמאה שכנדה. וגם פרדה ודוב תרעינדה. יחדיו ירבצו ילדי זמר הנופלים ביון מצולה מרעה אל רעה יוצא ובא ושכנו בם שעירים ובנות יענה ועתידותיהם שוסתי. ולא נתנוני השב רוחי מיום צאת מן האדמה אשר ארה ה' לנו ממחוז קטלוניא אשר הוא צבי ממלכות. ומדה גם עתה קנלר שעירים צעירים ממנו לשום צעירי הצאן הנשארות שנים שלשה החולדה והנשברת אל המארה והמגיעה לשמה ולחרבה אמרו קומה ונעלה אל מרום קדשי קדת להכרית שארית יעקב. ואת אשר שם ישראל יבנה לא יזכר עוד. והחוסים תחת כנפי השכינה בקשו להם תואנה ואל חכמי לבב מרביצי תורה ומשנה לכלותם מארץ אויביהם בתער השכירה אנשי ריב ומדון. התחזקו בתחרה ובכידון הוי הודו והוי ממנו אדון האיש הלזה חדל אישים ונבזה הוקם על בני בליעל וכהני הבעל עד אשר העיר ה' את רוח משיחו ארונינו רוח אפינו השר הגדול הרב במעלה החוד מסיר גואן אנטוני דאורסיניש פרינסיפי די טאראנטו ירום הודו ותנשא מלכותו וישים אותנו תחת צלו והמליט מצרדה נפשנו והשיב שדותינו לתת לנו מחיה בעבודתו. ואני להמלט את נפשי מיד שותי ביום ניסי ומנוסי קורא לאל מעוזי באתי במחוז בשליקאוט במקום שאניש. וישנס ה' במתני כח הסובל ומצאתי שמה רופא נוצרי שמו מאישטרי לואיש ובתוך ספריו מצאתי זה הספר המועתק מלשון עברי ללשון נוצרי מפושימון (*sic*) גינוביש אשר לעזו אותו אברהם העברי מטורטושא הנק' משר הרופאים חברו החכם אלזהראוי. ובסבת כי לא ראיתי ההעתקה הזאת בלשוננו בזה המחוז ראיתי להעתיקו בהיות

[1] Nous n'avons pu identifier ces endroits avec des localités actuelles ; peut-être ont-elles disparu ou changé complètement de nom.

[2] D'après le catalogue de Paris, il n'existe pas d'endroit de ce nom. Nous avons demandé des renseignements à notre ami M. le prof. Guidi, à Rome, qui nous écrit que personne n'a pu trouver l'identification de Vitruvio.

[3] Le ms. est marqué opp. add. quo. 161 (notre catalogue 2519).

יב התועלת הנמשך ממנו במלאכת הרפואה ובמלאכת הקשוט ובמלאכת האלקימיא ומגלה סודות גדולים לאשר יבינם וזה הספר חלק א' מן הספר הגדול אשר חבר החכם הנזכר ובעבור כי ראיתי אותך מוכן לבא אל המלאכה הזאת העתקתיו אליך במקום הנזכר בחדש כסלו שנת ק"ץ לפרט האלף הששי והוא ברחמיו יזכנו וישמרנו מכל שגיאה וטעות וישעו יקרב אמן.

« Le traducteur Bonafoux Bonfil Astruc, demeurant autrefois à Perpignan, dit[1] : Je suis monté sur une haute montagne et j'ai creusé et bu les eaux de l'étang supérieur pour apaiser ma soif, pour faire cesser l'arrogance de ceux qui se conduisent avec fierté et pour abaisser l'orgueil de ceux qui se font redouter (*Isaïe*, XIII, 11), j'ai abandonné le bonheur et le repos pour faire passer la colère qui se cache dans le beurre. La vache paît avec l'ours, et les enfants du temps gîtent ensemble, tombés au plus profond des eaux, allant de mal en pis. Les hiboux et les chevreuils demeurent parmi eux et on pille ce qu'ils ont de plus précieux. Ils ne me donnèrent pas le temps de reposer mon esprit, depuis que je suis sorti de la terre que l'Eternel a maudite pour nous, de la Catalogne, l'ornement des royaumes. Et à présent aussi de mauvais et petits esprits se lèvent pour jeter la malédiction, l'effroi, la ruine et la destruction sur les brebis qui y restaient, la plupart malades et brisées, et ils disent : Levons-nous et montons vers la hauteur de la ville pour exterminer le reste de Jacob, et que celui qui se réclamera au nom d'Israël, il n'en soit plus fait mention. Et pour ceux qui se réfugient sous les ailes de la majesté de Dieu, et aux savants qui s'occupent de la Loi et du Talmud, ils cherchent une occasion pour les faire disparaître du pays de leurs ennemis avec le rasoir de la louange. Des hommes de querelle et de dispute s'arment de zèle et de la lance : Hélas, majesté, hélas, Seigneur ! Cet homme méprisé et le dernier des hommes s'est mis à la tête des enfants méchants et des prêtres de Baal. Mais l'Eternel a suscité l'esprit de son oint, notre seigneur, celui qui nous fait respirer, le grand prince, la haute majesté, Messer Juan Antoni d'Orsines, prince de Tarente, que sa gloire soit haute, et son royaume élevé ! qui nous a placé sous son ombre, qui a sauvé notre âme de la misère, ramené nos captifs et nous a donné à vivre dans son service. Et moi, pour sauver mon âme de la main de celui qui me pillait, le jour où je m'échappai, je suis arrivé en priant Dieu qui est ma forteresse, dans la province de Basilicata, à Senise[2]. Dieu avait ceint de force mes reins souffrants et j'y ai trouvé un médecin chrétien du nom de maître Louis, et parmi ses livres j'ai découvert le livre de Zahrawi, intitulé : *Le serviteur des médecins*, traduit [de l'hébreu] en latin par Simon de Gênes, d'après la traduction d'Abra-

[1] Il est difficile de rendre intelligiblement la prose rimée de cette préface.

[2] L'orthographe hébraïque demanderait un endroit du nom de *Sanes*.

ham de Tortose[1]. Et comme je n'ai trouvé aucune traduction hébraïque[2] dans ce pays, j'ai cru bien faire d'en exécuter une, car l'ouvrage est d'une grande importance pour la science médicale, pour l'art des onguents et pour l'alchimie ; en un mot, celui qui l'étudiera y découvrira de grands mystères. Ce livre forme une partie du grand ouvrage composé par Zahrawi. Ayant vu que tu te prépares pour l'étude de la médecine, je l'ai traduit pour toi ici, à l'endroit que j'ai mentionné, au mois de Kislew 5190 = (1429). Que Dieu, dans sa bonté, nous préserve de toutes les erreurs et de toutes les fautes, et que son aide s'approche. Amen ! »

Nous croyons bien faire de donner également ici, pour les bibliographes, les deux traductions hébraïques que nous avons de la petite introduction latine placée en tête de la traduction de Simon de Gênes.

Voici d'abord cette introduction latine :

« Dixit aggregator huius operis. Postquam ego collegi librum hunc magnum in medicinis compositis, qui est liber magni inumenti, quem nominavit librum Servitorem, et complevit libros suos omnes, secundum voluntatem meam inveni in multis medicinis compositis libri huius, medicinas multas simplices, quæ indigent præparatione ante horam necessitatis magnæ earum. Quemadmodum succos exprimere, et medicinas comburere, abluere et conficere aliquas ex eis, et discernere ex eis, quæ bona sunt, et quæ non bona, et alia secundum hanc formam. Prævidi igitur aggregare omme quod est necessarium in hoc, secundum rememorationem meam, et ordinavi hunc librum in tres tractatus. »

Voici la traduction de Schem Tob, d'après le ms. d'Oxford[3] :

אמר המחבר חברתי זה הספר גדול התרעלת אשר קראתיו ספר השרמוש בסמים מעורבים והשלמתי מאמריו כפי רצוני מצאתי בהרבה מהנוסחאות סמים ראוים להבינם קודם הצורך אליהם כגון עשיית הסחיטות ושרפת הסמים ורחיצתם וכבישתם וידיעת הטוב מהם מן הרע וכיוצא בהם

[1] Voyez Steinschneider, *Donnolo* (article dans l'*Arch. für pathologische Anatomie*, année XXXIX, p. 310 ; tirage à part, p. 41), et Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, t. II, p. 471. Notre Abraham est sans doute le fils de Schem Tob fils d'Isaac de la famille Tortosi, qui traduisit en 1254, à Marseille, l'ouvrage entier de Zahrawi (voyez *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 592), et c'est probablement sur cette traduction qu'Abraham a travaillé, et non sur l'arabe, comme l'a bien remarqué M. Leclerc. Notre Abraham est probablement identique avec Abraham fils de Schem Tob, auteur du Petit Manuel de Thérapeutique conservé dans les mss. 1181 et 1182 de la Bibliothèque Nationale. C'est lui également qui a collaboré à Marseille à la traduction latine du Traité des plantes attribué à Galien (Steinschneider et Leclerc, *loc cit.*).

[2] Voyez ci-après les spécimens des deux traductions hébraïques.

[3] Hunt. don. 2 (notre catalogue, 2119). Ce chapitre est le 28e dans ce ms.

וראיתי לחבר בזה המאמר כל מה שיצטרך אליו מה שזכרתי וסדרתי המאמר על שלשה שערים.

Voici la traduction de Bonafoux :

אמר המחבר אחר אשר חברתי זה הספר הגדול ברפואות המורכבות אשר הוא רב התועלת וקראתי שמו משרת והשלמתי כל ספריו וחלקיו כפי כונתו ומצאתי בין רוב הרפואות המורכבות מזה הספר רפואות רבות פשוטות אשר יצטרך להם תקון קודם את הצטרכות פעולתם הגדול כמו עסיס המיצים ושריפת הסמים ורחיצתם והרכבת קצתם לקצתם ולהבחין איזה מהם טובים או אין וראיתי לחבר האחרות בזאת הצורה בכל המצטרך כפי מה שאזכיר וסדרתי זה הספר נחלק לשלשה חלקים.

Nous n'avons pas à nous occuper ici des autres traductions hébraïques de l'ouvrage de Zahrawi, qui furent faites par Meschullam fils de Jonah [1], par Joseph ibn Waqar et par un traducteur anonyme [2].

3° Notre auteur a encore traduit un traité sur des drogues, conservé à la Bibliothèque Nationale [3]. La date de la traduction n'est pas donnée, c'est pourquoi nous la mettons en dernier lieu. Voici la petite introduction de Bonafoux :

בהיות כי פעמים רבות יהיה הרופא במקומות אשר יכבדו רוב מהסמים הצריכים ליכנס במלאכת הרפואה וישאר מבולבל ובפרט מבני עמינו אשר בסבת עניים הם צריכים ללכת אל הכפרים ואל הכרכים ההריים ויצטרך למצוא איזה סם להשלים פעולתו ולא ימצאנו. אני עזריה המתוק המכונה אצל ההמון בונפוש מצאתי בין ספרי הגוים זה הלוח שמו בלשון [יון] אַמַנְטִי בלא מינון שר"ל תמורת מסמים וחברו החכם הרופא הפילוסוף דיאסקורידס ושלחו אל דודו וזה אופן ונוסח דבורו חלקוהו דרך אלפא ביתא.

« Comme il arrive très souvent que des médecins se trouvent dans des endroits où ils ne se peuvent procurer des drogues nécessaires qu'avec grande difficulté et se trouvent ainsi dans l'embarras, ce qui est surtout le cas de nos coreligionnaires qui sont obligés de se rendre dans des villages ou dans les montagnes pour gagner leur vie, endroits où ils ne trouvent pas des drogues pour faire les médicaments nécessaires, moi, Azarie, appelé en langue vulgaire Bonafoux, je traduis cette table alphabétique que j'ai trouvée parmi les chrétiens, ayant pour titre en grec [περί τῶν] ἀντιβαλλομένων « Livre des Equivalents des drogues », composé par le philosophe et médecin Dioscoride, pour son oncle. »

[1] Voyez le catalogue de Paris, nos 1167, 1168.
[2] Voyez le catalogue de Munich par M. Steinschneider, cod. 321 et 295.
[3] C'est le no 1124, 5.

IV. LA FAMILLE כלץ.

Parmi les nouvelles acquisitions[1] de manuscrits hébreux faites par la Bibliothèque nationale, se trouve le n° 1334, qui renferme un commentaire sur le Raschi (R. Salomon fils d'Isaac, de Troyes) du Pentateuque, par R. Juda fils de R. Salomon כלץ. Le ms. a été achevé à Tlemcen, en Algérie, en 5246 A. M. (=1486), six ans avant l'expulsion des Juifs de l'Espagne. Aucun commentaire du Pentateuque n'a plus excité l'attention des interprètes que celui de Raschi et celui d'Abraham ibn Ezra. La bibliographie des commentaires écrits sur ce dernier a été faite par M. Steinschneider[2] et M. Friedlander[3]. On n'a pas encore fait celle des commentateurs de Raschi[4], Juda, comme on verra plus loin, en cite quelques-uns. On s'explique le grand nombre de ces super-commentaires sur Raschi : on ne lisait autrefois que les commentaires de Raschi, c'était le commentaire par excellence, tant sur la Bible que sur le Talmud. Il est curieux de noter que le commentaire de Raschi fut en partie traduit en latin, pour l'usage des étudiants chrétiens[5] et en allemand imprimé avec des caractères hébreux[6]. Cette dernière traduction a eu un grand succès, elle est presque introuvable. La simplicité des commentaires de Raschi et même de ceux de ses successeurs en France, tels que R. Samuel b. Méir, Joseph Kara et d'autres, convenait à toutes les classes dans les écoles, tandis que celui d'Ibn Ezra s'adressait à des lecteurs d'une érudition plus élevée. Aujourd'hui encore le Talmud de Babylone serait presque inaccessible sans le commentaire de Raschi. Les commentaires sur le Raschi du Pentateuque ne sont nullement indispensables pour comprendre cet auteur, toutefois ils nous apportent souvent,

[1] Les autres mss. renferment des Pentateuques, des livres de prière et la traduction de R. Saadia Gaon sur Isaïe : ils proviennent tous du Yémen. A l'aide du dernier de ces mss., M. Derenbourg prépare une nouvelle édition de cette traduction, avec des fragments du commentaire du même auteur d'après un ms. unique de Saint-Pétersbourg. Un autre ms. de cette traduction se trouve au Musée Britannique, d'une écriture splendide, en caractères carrés.

[2] Dans le *Pletath Soferim* de M. Berliner (1872), p. 42 *pass.*

[3] *Essays on the Writings of Abraham ibn Ezra.* Londres, 1877, p. 212, *pass.*

[4] M. Steinschneider donne une liste des commentateurs de Raschi, telle qu'elle était connue à cette époque, dans son *Catal. Bodl.*, p. 2348.

[5] Par Breithaupt; 4°, Gotha, 1710.

[6] Par M. Dukes, 8°, Prague, 1833-8.

comme le commentateur dont nous nous occupons, des variantes utiles, et surtout des notices bibliographiques et quelquefois même historiques sur différents rabbins, c'est pourquoi nous donnons ici la fin de la préface de notre R. Juda ; il appartient d'ailleurs, par notre possession de l'Algérie, à l'histoire des Rabbins français.

ותדעו המעיינים שאני ראיתי הרבה ביאורים על רש"י והרבה מהם לא ישרו בעיני כלל אבל אמנם ראיתי ביאור אחד שעשה אותו החכם הכולל ר' שמואל אלמושנינו ז"ל וקרא אותו ערב רב וישרו בעיני רוב דבריו והוא היה עמי כשעשיתי זה הביאור ורוב הפעמים שכתבתי מצאתי כתוב הוא ממנו וג"ב ראיתי ביאור מחובר מהרב הגדול ר' יצחק די לאון ז"ל אבל אמנם לא היה עמי כשביארתי זה הביאור וראיתי ג"כ בן זיזא וראיתי בן שעאיב וראיתי חידושי צרפת וחידושי הרב רבי' אשר אבל לא היה עמי עם היות שבראשי היה קצת מהם ושאר דברים מרובים ראיתי על רש"י וקבלתי מרבותי בו בנערותי שאחר שהייתי בן עשרה שנים לא קראתי מעולם רש"י עם שום רבי אלא רדפתי אחר קריאת התלמוד וכל ימי גדלתי בין החכמים וידי כאשר טלטלני השם טלטלה גבר והתעו אותי אלים מבית אבי ומארץ מולדתי ומארץ הישיבות והתלמידים ארץ קשטילה ובאתי ארץ ישמעאל אשר אין בה ישיבות ולא קריאה ובאתי למקום גרנאטה ועמדתי שם חמשה שנים ובשנה הראשונה בקשו ממני תלמידי לקרא להם רש"י עם קריאת התלמוד והייתי קורא בכל שבועה פרשת רש"י כלה וארבעה הלכות בשבוע וקצת מהרמב"ן ז"ל ובקשו ממני שאעשה להם ביאור רש"י ולא קבלתי דבריהם כי אין זה חכמה מפוארה ולא עוד אלא אחר שנה ראשונה לא הסכמתי לקרא עמהם מפרשים אלא תלמוד ארוך ורב אלפס עם פי' רבינו נסים אבל הם כתבו ביאורי שנה ראשונה ביאורים כמה שקבלו ממני על רש"י אח"כ באתי למאלקה ועמדתי שם ארבעה שנים וג"כ לא קראתי שם אלא תלמוד עם חדושי הרמב"ן אחר זה בשנת רמ"ו לפרט קטן באתי על הים להונין והייתי קורא שם עם תלמידים קצת מהשבוע רש"י והשאר תלמוד והרמב"ן ובהיותי יושב שם בא לשם תלמיד אחד ששמו ר' עלאל בן היקר ר' יוסף בן סידון ונתעכב שם עמי בקריאה כמו שני חדשים ובזמן ההוא היה אותו תלמיד בן ט"ו שנים ואחר שעמד שם שני חדשים דבר עמי שאבא לכאן לתלמסאן לעמוד בבית אביו ללמדו ובאתי ונתישבתי שם בביתו וספק לי כל צרכי וגם היה נותן לי ממון רב אח"כ הכיר בי אדוננו הנגיד החסיד מקיים התורה ומחזיק ידי לומדיה ר' אברהם בן סעדון ס"ט והחזיק בידי בכבוד ובממון ונתישבתי בישוב גמור בכאן בעיר תלמסאן על ידי זה נתישבתי כאן בעיר תלמסאן שהנגיד הנזכר הוא נשוי עם אחות ר' עלאל הנזכר והשם יתב' יגמול עליו חסדו הגדול אשר עשה ונעשה אתי בכל יום ויום ועליו נאמר עושה צדקה בכל עת ואח"כ התלמיד הנזכר ר' עלאל בקש ממני שאעשה לו ביאור על רש"י ואני כדי שהתלמידים יקראו תלמוד ויהיה להם על מה שיסמכו ברש"י בהבנתו הסכמתי לעשות רצונו וכ"ש לעשות רצון אדוננו והנגיד הנזכר י"א שרצונו להגדיל התורה ולהדרה וחפץ י"י בידו יצלח וקראתי שם ביאור זה משיח אלמים שעל ידו יוכלו לדבר ברש"י

גדולים וקטנים יודעים ובלתי יודעים ושרחתי לבאר בו רוב הבקיעות של רש"י ובפרט בתורת כהנים ג"כ ביארתי בו דברים אחרים של רש"י על צד הסכל ועל צד העיון[1].

« Sachez, vous qui étudiez, que j'ai vu beaucoup de commentaires sur Raschi, dont un grand nombre ne m'ont pas plu. Mais j'ai vu celui qu'a composé R. Samuel Almosnino[2], que sa mémoire soit bénie, sous le titre d'*Ereb rab* « grand amas » (Exode, XII, 38), dont j'accepte la plus grande partie ; je l'ai eu sous les yeux, quand j'ai écrit ce commentaire, et très souvent j'y ai trouvé ce que j'avais déjà mis sur le papier. J'ai encore vu un autre commentaire fait par le rabbin distingué, R. Isaac de Léon[3], que sa mémoire soit bénie, commentaire que je n'ai pas eu à ma disposition au moment où j'ai composé le mien. J'ai encore vu les ouvrages de Ben Sisa[4], de ben Schoeïb[5], ainsi que les gloses françaises[6] et les Novelles de R. Ascher[7], ouvrages que je n'avais pas en ma possession, mais dont je retenais beaucoup de mémoire. J'ai encore vu d'autres interprétations de Raschi, et je me suis souvenu aussi des explications données par des rabbins avec lesquels j'avais lu Raschi dans ma jeunesse. En effet, à partir de l'âge de dix ans, je n'ai jamais lu ce commentaire avec personne, mais je me suis occupé sans relâche de la lecture du Talmud dans les écoles des rabbins distingués. Lorsque l'Eternel m'eut transporté bien loin (Isaïe, XXII, 7), et que Dieu m'eut conduit çà et là, hors de la maison de mon père (Genèse, XX, 13), loin de mon pays de naissance et de la contrée où il y avait des écoles et des disciples, la Castille, j'arrivai au pays des Arabes, où il n'y avait pas d'écoles, à Grenade, et j'y restai pendant cinq ans. La première année, mes élèves me demandèrent de lire avec eux Raschi en même temps que le Talmud. Je lus avec eux, toutes les semaines, Raschi sur la *Paraschah*[8], de plus quatre *Halakhoth*[9] et une partie du commentaire de Moïse fils de Nahman[10]. Ils me deman-

[1] Ajoutons que le ms. appartenait à Samuel, de la famille Ibn Danân, qui l'acheta au mois de Schebat, 5550 = 1790 (ביום הללתיך). Les mots ממשפחת בן דנאן sont écrits par une main plus récente.

[2] Ce commentaire est imprimé et existe aussi en manuscrit (moins complet que l'édition ; voyez notre catalogue, n° 204) ; Juda nous en donne le titre qui était inconnu jusqu'à présent aux bibliographes.

[3] Voyez Graetz, *Geschichte der Juden*, t. VIII, p. 225. La formule ז"ל employée par notre Juda montre qu'Isaac de Léon mourut avant 1486.

[4] Auteur inconnu. Un ms. d'Euclide à la bibl. Bodl. d'Oxford, portant le n° Hunt., 50 (voir notre catalogue, 2003), appartenait à Moïse ibn זיזא. Le grand-père de Juda Kohen de Tolède, auteur du *Midrasch Hokhmah*, s'appelait R. Ziza ben Schoschan (Steinschneider, dans *Otzrot hayyim*, 1848, p. 331).

[5] C'est Josué Ibn Schoeïb, dont nous possédons des ouvrages d'homilétique.

[6] Voir *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 437.

[7] C'est le commentaire de R. Ascher fils de Jehiel, imprimé à Livourne, 1840.

[8] Section du Pentateuque pour la lecture du Sabbat.

[9] C'est sans doute des sections d'Alfas dont Juda parle. Voir p. 50, note 1.

[10] Connu sous le nom de Nahmanide, rabbin célèbre de Girone. Voyez *Hist. litt.*

[illegible] commentaire sur Raschi, je n'entendai pas à [illegible] je ne [illegible] pas de travail comme ayant une [illegible] après la première année de lire avec [illegible] le Talmud et le *Alfas* avec le commentaire de R. Nissim; mais mes élèves avaient [illegible] par [illegible] les interprétations que je leur avais données sur Raschi. Ensuite, je me rendis à Malaga, où je resta pendant quatre ans; là aussi, je ne lisais que le Talmud avec les Novelles de Moïse fils de Nahman. Finalement j'arrivai par mer à Hounin, où j'enseignai une partie de la semaine, le commentaire de Raschi et, une autre partie de la semaine, le Talmud avec le commentaire de Moïse fils de Nahman. Pendant mon séjour à Hounin, un jeune disciple de quinze ans, nommé R. Alal fils de l'estimé R. Joseph fils de Sidon, arriva dans cette ville et se mit à lire avec moi pendant deux mois. Il me pria ensuite de venir avec lui à Tlemcen pour l'instruire dans sa maison paternelle. Je y consentis. Il me procurait tout ce qu'il fallait et me donnait même de l'argent. Après quelque temps, je fis la connaissance du riche et pieux R. Abraham fils de Saadon, qui observait la loi et secourait ceux qui l'étudiaient. Il me combla d'honneurs et d'argent, ce qui me décida à me fixer entièrement à Tlemcen. Ce R. Abraham était le beau-frère de mon élève, R. Alal, que Dieu le récompense pour tout le bien qu'il m'a fait et qu'il continue à faire; c'est bien de lui qu'il est dit : « Il fait en tout temps ce qui est juste » (Ps., CVI, 3). R. Alal me pria ensuite de composer pour lui un commentaire sur Raschi, et cette fois, je me rendis à son désir, afin que tous les disciples lisent le Talmud et aient un guide pour lire Raschi. C'était aussi le vœu de notre noble maître, R. Abraham, qui voulait toujours rendre la loi magnifique et illustre (Isaïe, XLII, 21), que la volonté de l'Éternel prospère entre ses mains! (*ibid.*, LIII, 10). J'ai intitulé ce commentaire *Messiaḥ Ilmim* « celui qui fait parler les muets », parce que, avec l'aide de ce commentaire, tout le monde, petit et grand, savant et moins instruit, pourra parler sur Raschi. J'ai tâché d'y appeler l'attention sur les passages talmudiques cités par Raschi, surtout dans le commentaire sur le Lévitique. J'y ai expliqué aussi d'autres matières d'après la méthode philosophique.

La [illegible] de [illegible] commentaire [illegible] originaire de la Castille,

[illegible] XXX [illegible] Novelles sur [illegible] Talmud [illegible] אישרי [illegible] Tlemcen *Mes-*

[illegible]

[illegible] ouvrage [illegible] commentaire [illegible]

[illegible] R. Salomon [illegible]

et non de la Mauritanie, comme M. Steinschneider le dit [1]. Elle s'y était établie sans doute après l'émigration de l'Espagne. Nous ne voudrions pas affirmer que notre Juda fût également l'auteur du ספר המוסר « livre de morale » [2], quoique la date de la composition probable et le style [3] de la préface ne s'opposent pas à l'identification des deux Juda. Ce qui nous fait hésiter, c'est que l'auteur du « Livre de morale » cite très souvent le *Zohar*, tandis que le commentateur de Raschi ne paraît pas être partisan de la Kabbale. L'expression דודי « mon oncle », que l'éditeur, Moïse fils de R. Eléazar כלץ, donne à R. Juda, l'auteur du « Livre de morale », ne prouverait rien contre l'identité des deux Juda, puisque דודי s'emploie souvent pour « cousin ». Nous connaissons encore un autre Juda, membre de cette famille, fils d'Abraham, qui ne peut certainement pas être l'auteur du « Livre de morale », puisque celui-ci était contemporain de Salomon Duran, le jeune, et composa un poème de louange, lors de l'achèvement du commentaire sur les Proverbes de S. Duran, qui eut lieu en 1593 [4], tandis que l'auteur du « Livre de morale » est mentionné en 1536 comme mort [5]. C'est à lui que Salomon adressa une réponse de casuistique qu'il envoya à Tlemcen [6]. Juda fils d'Abraham כלץ est peut-être l'auteur d'un traité en vers sur « la cérémonie du divorce », qui se trouve en ms. à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford [7]. Le poème qui forme l'introduction a pour acrostiche יהודה בר אברהם הכהן כלץ. « Juda fils d'Abraham ha-Kohen כלץ » ; dans l'acrostiche du poème en l'honneur de Salomon Duran, le mot ha-Kohen ne se trouve pas, d'après une note de M. Schorr [8]. Nous savons, en effet, que le titre de *Kohen* est rarement omis par les auteurs,

Bodl., p. 1300), lit Calaz (avec point d'interrogation). Il y rectifie avec raison la transcription en *Blaz*, *Balatz*, chez Wolf et De Rossi ; *Velez* (בלץ), chez M. Zunz, *Galatz*, (en Roumanie), proposé par M. Jellinek, qui se fonde sur la *scriptio* כלאץ, chez Salomon Duran (voir p. 52). M. Steinschneider propose de lire ce nom Khalâç, comme un nom arabe. Comme nous trouvons toujours כלץ chez les auteurs mêmes, et que cette famille, nous le savons maintenant, n'est pas originaire d'un pays arabe, nous doutons que Khalâç soit la vraie prononciation.

[1] *Op. cit.*, *ibidem*.

[2] Imprimé à Constantinople, en 5296 = 1536.

[3] Comparez par exemple les mots רטלטלה גבר טלטלתני dans les deux préfaces.

[4] Voir *Catal. Bodl.*, p. 2307. Le titre de l'ouvrage ainsi que le poème manque dans l'exemplaire qui est à notre disposition ; nous connaissons le nom de l'acrostiche par la note de M. Schorr, à la marge du ms. de la Bodléienne (voir note 7). Par un *lapsus calami* M. Steinschneider dit (*op. cit.*) que l'acrostiche de Juda ben Abraham כלץ se trouve dans le תפארת ישראל, au lieu de חשק שלמה. L'acrostiche dans le premier est seulement de Juda כלץ.

[5] Sur le titre du « Livre de morale » avec ז"ל.

[6] Voir ת'ש'ב'ץ, (fol., Amsterdam, 5498 = 1738), 4e partie, Réponse, 11.

[7] Voir notre catalogue, n° 2306, 4.

[8] Voir note 4. Ce ms. appartenait jadis à M. Schorr.

néanmoins une telle omission est possible. Nous aimons mieux supposer cette omission qu'admettre l'existence de deux familles du nom de כלץ, l'une ayant le titre de *Kohen,* et l'autre ne le portant pas. Ajoutons encore que Simon Duran[1] adressa une réponse à un R. Salomon כלאץ à Tlemcen, en lui donnant l'épithète de החכם הדיין, « le savant rabbin suppléant ». Simon Duran donne à Juda le titre de לתלמידנו « à notre élève ». M. Steinschneider a trouvé encore un Issachar כלץ, possesseur d'un des mss. hébreux de Leyde[2].

V. SAMUEL IBN ABBAS.

Nous connaissons les détails de l'histoire de David Alroï[3], par Samuel ibn Abbas, auteur d'ouvrages d'astronomie, de mathématique et de médecine, qui se convertit à l'Islâm en 1163. Joseph fils d'Isaac (voy. t. IV, p. 188) l'appelle, comme le *Yohassin*, Samuel ibn Azarie; dans Azariah, M. Steinschneider[4] reconnaît avec raison la traduction hébraïque d'Abou-Nasr, nom que Samuel porte chez les auteurs arabes. Ses ouvrages étaient sans doute beaucoup lus parmi les Juifs, puisque des copistes ont mis les titres de ses écrits dans quelques manuscrits, après avoir effacé le vrai nom de l'auteur. Tel est le cas dans le livre de prières de Salomon ben Nathan[5], où l'on voit que le père de Samuel s'appelait Azarie, et à la tête de l'ouvrage יקוו המים de Samuel ibn Thabbon[6]. Nous croyons donc utile de publier ici une notice inédite sur ce Samuel, tirée du ms. d'Oxford Opp. add. 8° 34[7].

סיפור שמואל ן' עזריא מכת מגשימים. מוכה בסנורים. והזיד בערמה על תורת ה' תמימה: ודברים מלבו בדה: על התורה ועל העבודה: ועשה ספר אלאפחאם: שחור כפחם: והתפאר עלינו כי הוציא ספר לדת ישמעאל: והבדילו ה' לרעה מכל שבטי ישראל:

[1] Voir ת'ש'ב'ץ, 4e partie, Réponse, 20.
[2] *Op. cit., ibidem.* Nous ne trouvons cependant pas ce nom dans l'*Index Possessorum* de son Catalogue des mss. hébreux de Leyde.
[3] Voyez Graetz, *Geschichte der Juden*, t. VI, p. 426.
[4] *Catal. Bodl.*, col. 2441.
[5] Steinschneider, *ibidem*, col. 2444 (dans notre catalogue, n° 899).
[6] Ms. de la Bibliothèque Bodléienne, Marsh., 142 (dans notre catalogue, n° 313, 1).
[7] Voy. *Revue*, t. IV, p. 174.

ובשנת תקע"ה לחשבונם היא שנת ארבעת אלפים ע' נ"ז ליצירה נזרקה
מימות באיש אחד ושמואל ן' עזריא שמו ובשביל שרדה שהיה בו כי היה
בקי בלשון ישמעאל ככתבם וכלשונם חבר ספר נגד היאודים והשיג על
תורת משה עצמה ומביא ראיות מן הפסוקים בלשון הקדש בכתב ישמעאל
ומפרש אותו אח"כ כפי סברתו הנפסדת וחרף וגידף והטיח דברים כלפי
מעלה ודבר סרה באלקים ובמשה וזה יורה על מיעוט שכלו וחסרון דעתו
ובדה דברים מלבו אשר לא צוה ה' וחבר ספר נגד היאודים וקרא שמו
בישמעאל אפחם אליהוד ר"ל השפלת היאודים והעתיק מזה הספר ספרים
רבים וחלקם למלך ולשרים כדי למצוא חן בעיניהם ולהבזות בעלהן
בעיניהן ובתחילת ספרו חבר קונטרס אחד וקרא שמו כתב אלרואיא ר"ל
ספר המראה ואמר הסבה בספרו כי בלילה אחד בחלומו ראה מראה גדולה
ואור גדול ואש מתלקחת בקרבו ואיש אחד יושב על הכסא כנגדו ועל
מצחו טוטפת ובראשו מצנפת לבנה ונעימה בת מאתים אמה ושערות
זקנו מגיעים עד טבורו ובידו ספר פתוח ויקרא אליו ויאמר לו יאזר
למה אתה לא תאמין בי ובנבואתי ולא תשמע אלי כי אנשים אחים אמתו
ואביא לך ראיה מספר תורת משה שלך וישתומם על המראה ויאמר לו מי
האדון המדבר הנני ויען ויאמר לו אני הוא מחמד מאה[1] אשר שלחני
ה' לרעות את עמו גשה נא אלי וכשמעי את דברי האיש ואת שיחו
ויקוד וישתחו ארצה עד גשתו עד אחיו והראה לי הכתוב הזה כתוב
בכתיבת ישמעאל ומדבר בלשון ישראל והוא זה נביא מקרבך מאחיך כמוני
יקום לך ה' אלהיך אליו תשמעון ופירש לזה הפסוק על עצמו שהוא
מבני ישמעאל אחי יצחק וישתומם על המראה ואש מתלקחת בקרבו ויאמר
עשו בלבו ודאי גם בו בחר ה' וישכם בבקר ויחבוש את אתונו והלך לכפור
בתורת משה וישראל והיה כאחד מהם וחבר זה הספר נגד היאודים
וכשירצה להביא ראיה רעועה כפי שכלו הנפסד מביא ראיה מפסוק ישראל
ומתרגם בלשון ישמעאל ומחזיק גם כן באמונת השלוש ואומר שהוא ודאי
המשיח האמיתי ומעליל עלינו עלילות ברשע כי התורה מוחלפת וגרעו
והוספנו וכדי לאמת דבריו בנה קו על תוהו וכתב כי עזרא הסופר גרע
והוסיף והחליף והביא ראיה כי התורה לא נתנה כלה להמון העם אלא
לכהנים בלבד אבל המון העם לא ניתן להם אלא שירת האזינו בלבד שנאמר
ואתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל אבל לכהנים נתן
להם את התורה כולה שנאמר ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל
הכהנים בני לוי וכשגרמו העונות והחריב נבוכדנצר הרשע בית המקדש
ושרף את התורה והגלה את ישראל לבבל נשתכחה מהם התורה כי איך הם
יושבים בגלות ובארץ אויביהם כמה שנים רבות ורעות ויודעים את התורה
בשלימות כי הורקו מכלי אל כלי ובגולה הלכו והיו נשכחים כמת מלב
עד כי לא ידעו דבר עד שקם אחד מהם שהיה כהן ושמו עזרא והיה יודע
איזה פרק מן התורה שהיתה מסורה לו מימות משה וחבר להם תורה
אחרת כפי מדה שעיין בשכלו וראיה לזה איך יתכן כי התורה כתוב בה
וינחם ה' איך יתכן לומר כנגד הש"ית וינחם ה' ועוד הקשה כפי שכלו
המזוהם כי אפילו המתרגם שרצה לתקן קלקל באמרו וינחם ה' וחב ה'

[1] *Sic;* MAH est probablement l'abréviation d'une formule de dévotion.

ימריה ואם ידיעתו מוכרחת בכך יגלוי וצפוי לפניו שפתידים לחטא ועל
שאי זה ברא את האדם איך יתכן לומר וינחם ה׳ או ותב ה׳ במימריה וגם
ן כתב בספרו איך יתכן לומר וירח ה׳ את ריח הניחוח או ויתעצב אל
בו והוא מביא ראיה על מלת ויתעצב כמו בעצב תלדי בנים. וגם כתב
סוק והדרין שתי בנות לוט מאביהן איך יתכן על איש זקן בא בימים
ונתעברו שתי בנותיו מביאה ראשונה ואם אפשר לומר שהיה זה המעשה
ודאי בלי ספק אם כן המשיח שלהם שהם מקוים ומצפים לו ודאי כפי
שסתם הוא ממזר ח״ו שהוא מרות המואביה: וגם כן כתב וחרף וגדף על
חו״ל שאסרו בשר בחלב מן התורה שהוא אסור דכתיב לא תבשל גדי בחלב
אמו ומתרגמינו לא תיכול בשר בחלב והוא פירש שהו׳ מותר ופירש מלת
לא תבשל כמו הבשילו אשכלותיה וכזה וכזה חרף וגדף והטיח דברים כלפי
מעלה ובדה מלבו דברים שלא נתנו לכתב ואסור לשמעם וכל שכן
לכתבם בכתב ועוד העליל עלינו עלילות ברשע וכתב בספרו על עובדיהו
שנשתמד בימי מחמד מאה ולמצא חן בעיני הנביא פירש לו אתה תורה ן׳
שלום כלה ואמר כי בשכלו הזך ובחריפותו הוציא להם דבר מתוך דבר וחדש
להם דין המגורש מבעלה הראשון ונשאת לשני ונתגרשה גם כן ודעתה
לחזור לראשון אפילו שכתב בתורת היאודים לא יוכל בעלה הראשון אשר
שלחה לשוב לקחתה תוכל לחזור בזה האופן והוא שתתיחד עם איש אחר
ויבעלה פעם אחת ולא אשנה לו ובזה מותרת לחזור לבעלה הראשון ועל
פיו הם נוהגים כי אמרו שהוציא זה הדין לאמיתו להודיע חבתו של
עובדיהו ן׳ שלום הנקרא אצלם עבד אללה ן׳ סלאמי ויפה כיון וזה המקולל
מהר עיבל כתב עלינו שאנו כותבים בספרים שלנו ומחרחרין ריב על עבד
אללה ן׳ סלאמי כי לא תקן להם זה הדין אלא בכונת המכון כדי להוציא
לעז על בני ישמעאל ולעשות אותם ממזרים. וכזה וכזה דבר סרה באלהים
ונמשה להתעולל עלינו עלילות ברשע ובפשע. ובכן יבא בעל הכרם
ויכלה את קוציו וישמח ישראל ביוצא חלציו אמן.

« En l'année 575 de l'Hégire qui correspond à l'année 4957, A. M. (1197 de l'ère vulgaire) [1], l'esprit d'hérésie s'empara d'un homme du nom de Samuel ibn Azarie, parce qu'il voulait arriver au pouvoir. Etant très versé dans la langue et la littérature arabe, il composa un livre contre les Juifs, dans lequel il attaqua même la loi de Moïse. Les versets y sont cités en hébreu avec des caractères arabes; il les explique d'après son intelligence pervertie, blasphémant Dieu, médisant de Moïse et inventant surtout des choses que Dieu n'avait jamais commandées. Ce livre est intitulé en arabe *Ifham al-Yehoud*, ce qui veut dire « L'abaissement des Juifs [2]. » Il en fit un grand nombre de copies qu'il fit parvenir au roi et à ses princes, afin de

[1] Les dates ne s'accordent pas. L'an 575 de l'Hégire correspond à l'année 1179 de l'ère vulgaire ou à 4939 A. M. Peut-être faut-il lire כ״ז 4927 correspondant à l'année 1167, époque vers laquelle Samuel composa son ouvrage.

[2] Voyez Graetz, *Geschichte der Juden*, t. VI, p. 282 et Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache* (t. VI des *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*), p. 26, n° 8.

trouver grâce à leurs yeux en méprisant les Juifs. Au commencement de ce livre se trouve un traité intitulé *Kitâb ar-Rouwaya* ou « Livre de vision ». Il y donne la raison de sa conversion dans les termes suivants : « Une nuit, je vis en rêvant une grande apparition, dans laquelle on remarquait une grande lumière et un feu intense ; un homme était assis sur le trône qui se trouvait en face. Cet homme portait sur le front un fronteau et sur la tête un turban blanc et élégant d'une longueur de deux cents coudées ; sa barbe descendait jusqu'au ventre, et dans sa main il tenait un livre ouvert. Il appela Samuel en disant : « Juif, pourquoi ne crois-tu pas en moi et en ma prophétie, et pourquoi ne m'obéis-tu pas, puisque nous sommes des frères, ce que je te prouverai par la loi de Moïse même ? » Il fut étonné de cette apparition et lui dit : « Qui es-tu, seigneur, qui me parles ? Me voici. » Il répondit : « Je suis Mohammed, que Dieu a envoyé pour conduire son peuple ; approche-toi donc de moi. » Ayant entendu les paroles de cet homme, Samuel se prosterna à terre, et s'approcha de l'apparition ; celle-ci lui montra le verset hébreu suivant écrit avec des caractères arabes : Dieu te suscitera un prophète comme moi, d'entre tes frères, c'est à lui que vous obéirez (Deut. XVIII, 18). Mohammed expliqua ce verset comme s'il se rapportait à lui même, en tant que descendant d'Ismaël, frère d'Isaac. Tout étonné, Samuel se dit : « Assurément, Dieu a choisi celui-ci aussi. » Il se leva de bon matin, bâta son ânesse et s'en alla pour embrasser l'Islâm. Il composa ensuite son livre dans lequel il cite des versets hébreux traduits en arabe pour ses opinions erronées. Il adhère aussi à la Trinité, disant que Jésus est certainement le vrai Messie. Il soutient avec méchanceté que nous avons altéré la loi en retranchant et en ajoutant des passages en notre faveur, et que c'est surtout Esdras qui se serait prêté à ce procédé. Il se fonde surtout sur le fait suivant, c'est que la loi (le Pentateuque) entière ne fut pas donnée pour la masse, mais seulement aux prêtres ; le peuple ne devait connaître que le cantique *Haazinou* (Deutér. XXXII,) puisqu'il est écrit : « Maintenant donc, écrivez ce cantique, et l'enseignez aux enfants d'Israël (Deutér. XXXI, 19) », tandis qu'il est écrit d'un autre côté : « Or, Moïse écrivit cette loi, et la donna aux prêtres (descendants de Lévi) (Ibid. 9.) » Après la destruction du Temple par Nabuchodonozor, qui brûla la loi et emmena Israël captif à Babylone, la loi fut oubliée par eux ; car il ne pouvait pas en être autrement pendant leurs longues années de captivité et de misère dans le pays de l'ennemi. Alors surgit Esdras qui était prêtre et qui savait quelques parties de la loi d'après la tradition de Moïse, mais qui leur donna une loi de sa propre composition. Ce fait est prouvé par les mots « Dieu se repentit (Gen., V, 6) », expression qu'on ne peut employer à l'égard de Dieu, car, étant omniscient, il savait d'avance que l'homme commettrait des péchés. De même, pour des passages comme « Dieu a eu un chagrin dans son cœur » (Ibidem) » et « L'Eternel flaira une odeur qui

l'apaisa (Gen., VIII, 21) », expressions qui ne sont pas applica
Dieu[1]. Samuel ajoute encore dans son livre que les Juifs
du mal d'Abd-Allah ibn Salami qui s'était converti au tem
Mohammed[2]. »

AD. NEUBAUER.

[1] Nous avons négligé la traduction d'autres passages bibliques qui n'ajoute beaucoup aux faits historiques dont nous nous occupons.

[2] Voir sur Abd-Allah, qui, en réalité, ne s'est pas converti à l'Islamisme. (*op. cit.*, t. V, p. 98. Nous trouvons superflu de traduire la discussion entre Allah et Mahomet.

LE LIVRE DE LA FOI

PAUL FAGIUS ET SÉBASTIEN MUNSTER

APPENDICE A L'ARTICLE PAUL DE BONNEFOY [1]

Je veux tout d'abord m'acquitter d'un devoir. En écrivant ma précédente notice, j'avais oublié que M. Güdemann dans son ouvrage *Geschichte des Erziehungswesens* (p. 249), avait donné des renseignements sur Paul de Bonnefoy d'après l'article de M. Jourdain. Il a le mérite incontestable d'avoir avant moi attiré l'attention sur ce sujet. Il n'entrait pas dans son programme de s'occuper, comme je l'ai fait, de la personne de Paul et du livre אמנה [2]. Quand on s'est engagé dans l'étude de questions de cette sorte, il est difficile de s'en détacher complètement. Un hasard m'a fait découvrir une nouvelle source de renseignements sur le livre אמנה, et m'a mis en état, non de dissiper les doutes sur l'origine de cet ouvrage, mais au contraire d'en ajouter de nouveaux.

J'ai relevé (*Revue*, IV, p. 83) un passage de ce livre relatif à un événement de l'année 1502. J'ai vu depuis que M. N. Brüll [3] cite le même passage extrait d'un ouvrage de Sébastien Munster. J'ai donc eu la curiosité de comparer le livre de Fagius et celui de Munster, on verra avec quel profit.

[1] Voir *Revue*, IV, p. 78-87. — P. 81, l. 12, il faut lire 1542, au lieu de 1642.

[2] Le mot אמנה rime, dans la préface, avec מָנָה ; Fagius a ponctué dans l'édition אֲמָנָה, de même à la fin du livre, p. 119, où l'auteur conseille de conduire les Juifs à la vie de la foi, (*sic*) כל דרך האמונה והיישר, (« in rectam fidei viam, » p. 127 ;) il faudrait plutôt מתוך ספרי קבלה אר מתוך ספר אמנה הן : והיושר בשאר ראיות ותשובות. Mais il faut remarquer que la rime portait seulement sur la dernière syllabe en hébreu ; la forme *amana* n'a pas le sens de *foi ;* je crois donc encore qu'il vaut mieux lire *Emouna*, comme je l'ai proposé t. IV, p. 81, note 4.

[3] *Jeschurun* de Kobak, IV, p. 205.

Avant d'entrer dans les détails, je dois dire qu'ici encore je n'ai pas pu pousser mes recherches jusqu'à un collationnement complet des deux livres de Munster et de Fagius, mais je puis dire tout de suite, et par anticipation, que le résultat incontestable de mes recherches est *qu'une très grande partie du Livre de la Foi a été imprimée par Munster sans aucune indication de source* CINQ ANS AVANT LA PUBLICATION DE FAGIUS ! Cette circonstance singulière a également échappé à l'attention des bibliographes chrétiens.

Le but de la notice suivante est de prouver ce fait étonnant, non pas d'entrer en de longs raisonnements pour l'expliquer ou d'en tirer des conclusions concernant l'origine du livre, si ce n'est en passant et à l'occasion de quelque passage mentionné pour l'objet principal de cette étude.

Supposant que le livre de Munster n'est pas plus connu aux lecteurs de la *Revue* qu'il ne me l'était avant que j'eusse eu besoin de le feuilleter, j'en donnerai ici une description sommaire.

Cet ouvrage porte le titre suivant : « תורת המשיח Evangelium » secundum Matthæum in lingua hebraica, cum versione latina » atque succinctis annotationibus Sebastiani Munsteri, (*suivent* » *quatre lignes en mauvais hébreu*). Ad invictissimum Angliæ » Regem epistola Sebast. Munsteri. Opus antiquum sed iam re- » cens ex officina Henrici Petri typis euulgatum. Basileæ anno » restitutæ salutis M. D. XXXVII, mense martio. »

Tel est le titre de la première édition (rare), in-folio de 154 pages chiffrées, précédées de 4 feuillets non chiffrés renfermant le titre et l'épître ou dédicace à Henri (VIII) d'Angleterre, « *catholicæ fidei defensori* ». L'exemplaire dont je me sers appartient à la Bibliothèque royale de Berlin. Ce livre a été réimprimé au moins trois fois jusqu'en 1582 [1]. La traduction hébraïque de l'Evangile de Saint Mathieu, que le frontispice mentionne seule, commence à la p. 45, et porte le titre de « תורת המשיח *Lex Dei nova, quæ est doctrina...* ». C'est elle qui a principalement occupé l'attention des savants, et aussi la mienne, et j'ai deviné qu'elle est de Schemtob ben Isaac Schaprut [2]. Munster a accompagné cette

[1] Voir mon *Catal. libr. hebr. in Bibl. Bodl.*, p. 2016, où l'on trouvera le nom des auteurs qui ont décrit cet ouvrage. Je remarque que Wolf (*Bibl. hebr.*, IV, p. 161), décrit la dernière édition, qui est de 1582; l'existence de celle de 1580 ne me paraît pas bien sûre.

[2] *Catal. Bodl.*, p. 2555. Il existe une dissertation de Gomer, intitulée : *De Evangelio Matthæi hebr.*, Gronov., 1627 (mentionnée dans le *Catal. impress. libror. in Bibl. Bodl.* éd. Bandinel, II, p. 164, et dans les *Addenda* de mon *Catal.*). Je ne sais pas si elle est connue d'Ad. Herbst, qui a publié cette version, à Gœttingue, en 1879, sans faire usage d'aucun ms. Cf. *Hebr. Bibliogr.*, XX, p. 2.

version de notes, en partie hébraïques, en partie latines. Voici ce qu'il en dit à la fin de sa dédicace : « Latinas (annotationes) plerumque adeoque verbotim sæpe ex enarrationibus *insignis cuiusdam viri, veri theologi* me esse mutuatum, eo libenter indico.. Cæterum hebraica quæ frequenter inserui, *obiecta* ferè *Judæorum* sunt, sed quibus *nostram* quoque subneximus *responsionem*. » Quel est le grand théologien ici désigné ? Les objections (*objecta*) sont tirées du vieux Nizzahon, mais Munster n'indique pas le manuscrit qui lui a servi. Wagenseil a remarqué cette dernière circonstance, car dans sa préface à l'édition du Nizzahon il dit : « Habuit eundem hunc librum Sebastianus Munsterus, ex eoque complura Fragmenta Commentariis in V. T. et Matthæi Hebraicum Evangelium inseruerat. » Toutefois Wagenseil n'a pas utilisé, dans son édition, les variantes que présentait le texte de Munster, la seule qu'il indique ne se trouve justement pas dans les notes de Munster dont nous nous occupons présentement, mais dans une autre partie du livre dont nous parlerons plus loin.

Après avoir trouvé des parties du ס' אמנה dans la première partie du תורת המשיח (*Lex Dei nova*), et sachant que le *Liber fidei* réfute le vieux Nizzachon[1], il m'est venu à l'idée que Munster pouvait avoir emprunté ses *responsa* hébraïques au *Liber fidei*. Pour arriver sur ce point à un résultat absolument certain, j'aurais été obligé de faire une comparaison trop longue pour moi en ce moment, car il fallait rechercher de nombreux petits passages. Je feuilletai pourtant les notes de Munster, mais sans y trouver aucun passage que je me souvînsse d'avoir lu dans le *Liber fidei*, ou qui fût de quelque valeur pour le but que je me proposais. Nous laissons donc de côté la version de l'Evangile par Munster et ses notes, pour n'y plus revenir.

Revenons plutôt au commencement du livre de Munster (p. 1-44). Nous avons dit que le *Toral Maschiah* ne se trouve qu'à la page 45 de l'ouvrage. Les feuilles qui précèdent ont été négligées non seulement par les savants, qui n'en indiquent que les têtes de chapitre, mais, chose curieuse, par Munster lui-même, qui n'en dit rien dans le frontispice ni dans l'épître dédicatoire. Il y a là une énigme dont le mot nous échappe. Cette partie du livre renferme, à la surprise du lecteur, une grande partie du ס' אמנה. Tantôt ce sont des pages entières, tantôt quelques lignes reproduites presque mot à mot. Certains mots sont omis ou altérés, sans qu'on s'en explique la cause[2], sauf dans les passages où Munster a changé la

[1] Voir *Revue*, IV, p. 83. Nous verrons plus loin qu'une partie des réfutations du *Liber fidei* ne se trouve pas dans la première partie de l'ouvrage de Munster.

[2] Les leçons de Munster sont rarement meilleures.

personne du verbe et modifié les passages où l'auteur du *Liber fidei* cite d'autres chapitres de son ouvrage, ou y renvoie le lecteur[1], afin d'effacer tout ce qui aurait pu trahir les emprunts à un autre ouvrage. Cet artifice se comprendrait si Munster avait quelque raison de cacher l'origine de ses emprunts. Je n'en vois aucune autre qu'une sorte de vanité dont je ne chargerais pas sans arguments graves, la mémoire d'un savant qui, dans ses écrits bien connus de grammaire hébraïque, a presque toujours cité comme autorité Elias Lévita, dont il n'a fait que traduire ou abréger les ouvrages. Mais laissons les soupçons et venons aux faits.

Les premières 44 pages du livre sont imprimées à deux colonnes dont l'une contient le texte hébreu, l'autre la traduction latine. Toutes les colonnes ont pour titre : אמונת המשיחיים והיהודים. Ces pages contiennent quatre pièces (je les désigne par ce mot général, parce qu'elles ne se distinguent l'une de l'autre que par une rubrique placée à la tête de chacune d'elles). Je les nommerai pour la commodité des citations, I, II, III, IV. J'omets les voyelles de l'hébreu, pour la facilité de l'impression.

Voici ces quatre pièces :

Pièce I. אמונת המשיחיים הקדושה הנכונה שלמה ובלי ספק (sic) ודאת. « Hæc est fides Christianorum sancta, recta et perfecta atque indubitata, interprete Sebastiano Munstero ». Cette pièce commence par les mots : מומחיתו הוא שלמה באלהים חיים ימלך עולם. Or, le chap. Ier, § 1, du *Liber fidei* débute ainsi[2] (p. 3) : אגדבתי את אדוני מבטחים ואת אילת אהבים יאהבת השם יתעלה ויחידו ואצונתו חקוק (sic) בלבי ויש לי אמיתה שלמה באלהים ימלך עולם. Ainsi première rencontre au début même des deux ouvrages[4]; mais tout de suite après, les mots (sic) ולאמרקי מן הבדיים אליכיראא de F. lig. 5

[1] On ne trouve pas non plus chez Munster les citations de l'édition de Fagius, comme celles de Raschi, de David Kimhi, des *Sifre kabbala*, auxquelles l'auteur attache quelque importance.

[2] Dorénavant j'indiquerai le livre de Munster par la lettre M., et l'édition de Fagius par F. Je ne relèverai les variantes que quand elles ont quelque chose de caractéristique ou d'important. Ceux qui voudront poursuivre plus loin que nous la comparaison des deux ouvrages, trouveront sans doute d'autres passages communs à Munster et à Fagius et que je n'ai pas signalés.

[3] Cette répétition du *pod* pour remplacer le *dagueschi* de la consonne redoublée, est en usage dans les anciens mss. écrits sans points-voyelles. Nous aurions donc là un indice que le manuscrit original de ce livre était dépourvu de ces signes.

[4] Remarquons que l'auteur se sert dans ce paragraphe d'une partie de l'hymne אדון עולם, depuis יחיד אחד, jusqu'à la fin, mais avec l'interpolation : ואעירה בכל עת בכל שעה יבכל יום, בכל שעה יבכל רגע (M). Voyez plus loin, pièce II.

sont omis dans M. De même le passage ולאפוקי ארסטוטליס שהוא ראש המינים וכו' [1] de F. p. 2, § 2, n'est pas dans M. p. 2, quoiqu'il y ait ensuite וסתר הרמב"ם ז"ל הדעת כי, ce qui correspond à זה הדעת dans F.

Plus loin, M. p. 4 : גם אנחנו מאמינים = F. אבל יש לומר כמו שיש להאמין. M. omet encore les mots de F. (*ibid.* § 3) : שהמשיחיים מאמינים בו, mais ici nous voyons pourquoi. L'auteur du *Liber fidei* parle comme Juif converti à « ses frères dans la chair » (אהובי אחיי בבשר, p. 53 ; dans M. p. 30, les mots אחיי בבשר ont disparu) ; tandis que dans M. c'est toujours le chrétien qui parle aux Juifs, et ce système se poursuit jusqu'au bout dans une foule d'altérations quelquefois à peine sensibles. Quand on trouve dans F. p. 52 : כן לעולם יתעו אותם רבותינו באומרם, « c'est ainsi que *les* trompent toujours nos rabbins, en disant... », il faut nécessairement lire : « c'est ainsi que *nous* (אותנו) trompent... ». M. p. 29, fait donc un contre-sens en disant : וכן לעולם תתעו אותם באומרכם, « c'est ainsi que *vous* les trompez en disant [2] ». Cet exemple, semble-t-il, suffirait à prouver que dans F. c'est l'auteur original qui parle, tandis que M. n'en est qu'une copie altérée.

Relevons ici un passage de F. § 4, p. 6 (omis dans M. 4), qui présente quelque intérêt pour la date du *Liber fidei* : כי אפילו רבותינו הזהירו ראשית דבר להתרחק בדבור ובמחשבה מ"ל דברים שהן גשמותיו (!) ורבוי ופרוד וכו'. Un peu plus loin, on lit : כמו שנתבאר במקומו פרשת אלה שמות על ג' הרכים, et ensuite les mots : ולכך תקנו החכמים הברכות. Or, les premiers mots de cette citation hébraïque se trouvent dans un traité inédit de Menahem Récanati sur les Sefirot, au commencement du commentaire sur les prières [3], et, dans ce traité, l'auteur cite son commentaire sur le Pentateuque. Je ne sais pas si cette citation vise également la section de l'Exode nommée par F., mais il n'en reste pas moins que ce passage du *Liber fidei* n'a pas été écrit avant le XIVe siècle et probablement pas avant le milieu de ce siècle, puisque Récanati est désigné par le mot רבותינו, « nos rabbins ».

Nous continuons nos comparaisons entre M. et F. — M. 3 = F. 7, § 5 (un peu altéré). M. 4, au milieu = F. 8, ligne 8 en bas (avec deux fois l'omission de ספרי הקבלה). La suite de M. se trouve dans F. 17 (7 lignes). M. 5, ressemble peu à F. 22, mais ce qui suit על תולדות המשיח se trouve dans F. 23. Au lieu des mots

[1] Voir t. IV, p. 83.

[2] Dans le Dialogue (Voy. plus loin, V, 4 *b*), on lit mieux יתעו אתכם רבותיכם, mais la suite est plus corrompue.

[3] Voir le Catal. des mss. de Schœnblum-Ghirondi, autogr., n° 115, p. 116; mss. de Munich, n° 112, etc.

de F. 23 : ובאו המשיחיים הנקראים ישמעאלים[1] ובלשון אשכנז היידן[2], on lit dans M. 6 : ובאו גוים. M. 8 (sur Gabriel et Marie) est plus complet que F. 25. M. 10-11 = F. 47-48, jusqu'aux mots מסמין עיני ישראל, phrase affectionnée par l'auteur (cf. p. 118 et ci-dessous). M. 11-13 = F. 33-36. Il faut remarquer dans M. 11, בל' אשכנז איין גלייזר = F. 34, גליישנר. M. 13, a la confession de foi עיקרי אמונתנו que j'avais cru devoir attribuer à Fagius, parce qu'elle se trouve après l'épigraphe (*Revue*, IV, p. 82)[3].

Nous voilà arrivés à la fin de la première pièce. L'examen que nous en avons fait montre clairement qu'il y a plus qu'une ressemblance superficielle et accidentelle entre Munster et Fagius.

Pièce II (p. 14). Elle a pour titre : הזאת אמונת היהודים אשר הם בזמן ובימים האלה יאמינו בה. « Hæc est fides Judæorum, quam ipsi credunt hoc ævo atque diebus istis » Elle commence par ces mots : אנחנו היהודים מאמינים באלהים חיים אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא ואין עת אל מציאותו אחד ואין יחיד . . . על יד נביאו נאמן משה (!). On voit que l'auteur a amalgamé les hymnes אדון עולם et יגדל[4]. La pièce se compose de passages et de phrases des prières journalières et de versets bibliques, jusqu'à la page 17, où commence l'exposition de la doctrine du Messie et où sont cités ces mots : כטעם ההגדה שאמר שמשיח יעמוד ברומא (Cf. F. p. 96, § 73). P. 17 on lit également : עוד הביא ההגדה שהמשיח יתפלל על ישראל. Nous reviendrons sur ce passage. A la fin de la pièce (p. 22-23) se trouvent ces mots : « Censura fidei imo errorum Jehudæorum, per Seb. Munst. ». Puis : « Tractarunt et ante me hoc argumentum Porchetus, Paulus Purgensis, Petrus Galatinus et ALII QUIDAM, sed *latine tantum*, nos et latinis et hebræis nostra legenda proponimus et quædam hic scripsimus *quæ apud alios non invenies* ».

Pièce III (p. 23). Elle est intitulée : תשובות קצת וראיות על הבלים ותעתועים אשר בידי היהודים « Responsiones quædam et rationes contra vanitates et errores Jehudæorum. » Elle débute ainsi : והנה כל המחלוקת אשר בין הנוצריים[5] ובין היהודים היא בענין השילוש ובענין המשיח. בענין השילוש היהודים יש (!) אומרים בשקר שאנחנו עובדים את ג' (!) אלהים ושנאמר שיש שתי רשויות. La question

[1] Ces deux mots sont omis par inadvertance dans notre article (t. IV, p. 82), ils devaient être remplacés par des points.

[2] Ce mot *heiden* n'est pas, comme je l'avais cru d'abord, le seul mot allemand du livre ; voir plus bas le mot *gleisner*.

[3] On y rencontre les mêmes fautes : מֵאֶת et חיים נְצָחים, elles proviennent peut-être d'une autre source que le *Liber fidei*.

[4] Cette prière est citée formellement p. 24.

[5] On aura remarqué que le *Liber fidei* nomme les chrétiens משיחיים.

de la Trinité est traitée dans un mauvais style, qui diffère beaucoup de celui de l'auteur du *Liber fidei*. Cette différence est sensible à la page 26 : הנה כתוב בס' עולם זוטא, passage identique à F. 61, ch. IV, § 38. Cette identité s'arrête aussitôt, car M. cite ensuite un extrait du Talmud *Aboda Zara*, tandis que F. rapporte un texte du traité *Schabbat* et du *Tanna debè Eliahou*. Néanmoins, à cette même page (p. 26, ligne 6 en remontant), nous trouvons ces deux passages concordants : ועוד אתם כופרים במשיח ה' ומסמין את עיני ישראל בפירושכם ; dans F. 28 : ולא כפי' הפורשים ...וכופרים במשוח ה' ומסמין וכו'. On voit par là que l'auteur du *Liber fidei* ne s'adresse pas directement à la généralité des Juifs. Après ces quelques lignes, nous lisons (p. 26, dernière ligne, et p. 27, ligne 1) : ומה תועיל לכם התשובה ההיא אשר עשיתם בשנת רס"ב לס"ק וכו' (sic) גדולה. C'est le passage de F. 99 dont nous avons parlé (*Revue*, IV, p. 83). Nous trouvons en suite M. 27 = F. 99, 93, 48 ; M. 28-31 = F. 48-53. On ne rencontre pas dans M. le passage de F. 49, où nous avons corrigé שלה en שלם, ni les mots כמו שפירשתי בפרק ראשון de F. 51 ; par contre, au lieu de כו' de F. 52, ligne 4, on trouve dans M. 28, ligne 8 en remontant, ce que F. a probablement omis[1]. M. 29 dit : אלא בודאי אני הלבלר אומר שמשיח בא בזמנו, « *Ego itaque qui ista scribo* certissime dico, Meschiam venisse tempore suo » ; Munster n'a pas séparé cette glose d'un copiste du texte qui la suit ! Par contre M. 3 a supprimé la note du copiste de F. 100 (voir *Revue*, IV, p. 82).

Relevons encore dans cette troisième partie : M. 31 = F. 54, 105, 109 ; M. 32 (משה המצרי) = F. 109, 111 ; M. 33 = F. 99, 93 ; M. 35 = F. 95.

Pièce IV (p. 36). Elle a pour titre : שקר הנבדות (!) וסִבְרוֹת (!) טָעִיוֹת (!) כנגד (!) המשיחים, « Errores et vanissimæ opiniones contra christianos conficti ». Ce titre, plein de fautes, est précédé d'une douzaine de lignes écrites par Munster « ad pium lectorem ». La piété de l'auteur s'épuise en invectives qu'il vaut mieux passer sous silence. Dans l'épître, Munster nomme les ouvrages suivants : le *Nizzahon*, le *Séfer Toledot*, le *Séfer Emounot* (de Saadia, voir ci-dessous), le ספר הגלוי וס' ברית תחת תשובה על המינים. Nous avons déjà reconnu des emprunts faits au Nizzahon dans les notes de Munster sur l'Evangile. Il nous suffira de noter ici les pages de l'édition Wagenseil où se trouvent les passages reproduits par

[1] Le mot כולי (*sic*), כו', se trouve assez souvent dans le *Liber fidei*. Peut-être Fagius l'a-t-il mis aux endroits où il ne savait pas lire le texte.

Munster dans cette pièce. M. 36[1] = Wagenseil 143; M. 38-39 W. 235-236; M. 39-40 = W. 238-239; M. 40[2] = W. 197[3]; M. 4 42 = W. 131-132; M. 42 = W. 130 (différent).

Le *Liber fidei* n'est pas entièrement oublié dans cette compilation. La fin de notre pièce (p. 42-44), qui forme peut-être une sorte de chapitre final de tout l'ouvrage, répond au dernier paragraphe du *Liber fidei* (§ 87, p. 116-118 jusqu'à la ligne 16) aux mots : עובר על דברי תורה). Le *Liber fidei* recommandant la clémence dans les lignes suivantes, Munster, en les omettant, voulait-il s'interdire ce sentiment? On comprend qu'il n'ait pas voulu, comme le fait ce livre, recommander la lecture des ouvrages de cabbale ni celle du livre אמנה, puisqu'il pille ce dernier d'un bout à l'autre sans scrupule ni conscience.

Encore un mot sur la *version latine* des passages du *Liber fidei* qui se trouvent dans Munster et dans Fagius. Il ne faut pas croire que Fagius n'ait fait que réimprimer simplement la traduction de Munster. Quelquefois les mêmes mots hébreux dans les deux ouvrages sont traduits différemment. Ainsi M. 3, להעביב « et impediret » (!); F. 7, להעביב ולהעניין, « nubilem esse » (p. 7 du latin); M. *ibid.*, כמלא נימא, « admodum », F. *ibid.*, « vel pilus capitis ».

On se demande, après tout cela, s'il est possible que Fagius ignorât que ces parties du *Liber fidei* avaient été imprimées cinq ans auparavant par Munster. Mais d'autres surprises nous attendent. Munster avait publié, encore quelques années plus tôt, un ouvrage contre le judaïsme intitulé ainsi : « הויכוח Christiani hominis cum Judæo pertinaciter prodigiosis suis opinionibus... addicto, Colloquium : per Seb. Munsterum. Basileæ an. salutis MDXXIX, » pet. in-8°[4].

[1] Il s'agit d'un empereur qui veut examiner les trois religions. Ce passage et quelques autres encore, où l'auteur du vieux *Nizzahon* fait mention d'Ismaël et des Ismaélites, de מחבים « Dieu ! des Ismaélites ». (p. 73, 96, 99, 100, 146, 176, 197, 237, 247 et 256 de l'édit. Wagenseil), auraient dû trouver place dans mon ouvrage : *Polemische und apologet. Literatur*, p. 363.

[2] Le Gregorius mentionne dans ce passage semble être Grégoire le Thaumaturge; mais le Gregorius cité dans Wagenseil, p. 235 (פירש גרגוריוס), est un auteur.

[3] Wagenseil cite ici une variante précédée de ces mots : « apud Munster in Evang., p. 103 » c'est-à-dire d'une édition différente de la première. On chercherait en vain ce passage dans les notes de Munster sur l'Evangile hébreu..

[4] Je me sers d'un exemplaire de la bibliothèque royale de Berlin qui ne renferme que l'hébreu. Il contient 4 feuilles à 8 feuillets, non chiffrés; les signatures du bas vont de א à ה. Comme ce traité n'a aucune division je citerai les feuilles par des chiffres romains, les feuillets par des chiffres arabes. On a intercalé dans cet exemplaire un nombre égal de feuillets qui contiennent, en écriture ancienne presque illisible, une *version latine* littérale, qui sans doute aura été copiée d'un exemplaire plus

A première vue, ce livre hébreu paraît une mauvaise traduction d'un ouvrage latin ; ainsi, les adjectifs y précèdent ordinairement les noms, on y lit des fautes comme celles-ci : מאמינים באחד אלהים (IV, 4), au lieu de באל אחד de F. (p. 107), משתחוים לאחד אל (IV, 2 *b*) pour לאל אחד (F. 37).

Voici le commencement de la préface[1] : בספר הזה מדבר הנוצרי הויכוח הנוצרי המאמין : I, 2, עם יהודי החָצָף (sic) על דברים משונים (!) ויהודה (sic) החצף. Je n'ai pas l'intention de donner ici une caractéristique de cet ouvrage grossier de forme et de fond, qui a sans doute été composé par un auteur qui ne savait même pas les règles élémentaires de l'hébreu, comme par exemple la règle de l'omission de l'article à l'*état construit*, la distinction entre אין et לא, etc. Nous supposons que Munster a écrit ce livre en latin et l'a traduit ensuite dans une langue qui lui paraissait être de l'hébreu. On sait que Munster s'est acquis de la célébrité par sa cosmographie en langue allemande. Or nous croyons reconnaître le cosmographe dans le passage suivant (III, 1 *b*) : ארץ סינים הוא הדרום כי הסינים שוכנים שם והוא מבני כנען[2].

On ne sera pas étonné de rencontrer dans ce nouveau traité des passages du livre précédent de Munster, du *Nizzahon* et même du *Liber fidei*, lequel se fait reconnaître par le style qui, sans être de qualité supérieure, ne laisse pas d'être bien au-dessus de celui de Munster. Mais ici on ne trouvera plus, comme dans le *Torat Maschiah*, des pages entières, plus ou moins écourtées, du *Liber fidei;* tout au plus y voit-on une discussion qui caractérise la façon dont Munster a utilisé le *Liber fidei*. Le VIIe chapitre de ce dernier (§ 79-81, p. 102-111) réfute les objections des Juifs contre le dogme chrétien d'après lequel le Messie est déjà venu. Ces objections sont au nombre de quinze, dont cinq sont tirées de la Bible, cinq de la tradition (קבלה) et cinq de l'évidence (מראית העין). Ce sont celles mêmes que Saadia a données dans son célèbre ouvrage : *Les religions et les dogmes* (traité VIII, p. 158 sqq. de l'éd. de Leipzig[3]). Le *Liber fidei* suit la traduction de Jehuda Tibbon, mais non servilement. Il est même possible qu'il se soit servi de la paraphrase anonyme, inédite, qui a été, à tort, attribuée à Berakhia ha-Nakdan[4], ou de quelque source intermédiaire. Quoi

complet, car il y a des exemplaires qui ont une traduction latine intitulée : « משיח Messias Christianorum.... »

[1] J'omets les voyelles.

[2] Je n'ai pas sous la main cette cosmographie pour voir si le passage en question s'y trouve.

[3] La traduction hébraïque de Jehuda Tibbon rend le mot arabe אלכבר (éd. Leyde, p. 249-250) par הגדה, et le mot עיאן par מה שיושג בראות.

[4] *Hebr. Bibliogr.*, XVII, p. 122. La partie imprimée sous le titre de הפדות

qu'il en soit, le Dialogue de Munster (IV, 1 *b*) donne un extrait littéral du VIIe chapitre du *Liber fidei*, semblable aux extraits du *Torat ha-Maschiah*, avec une introduction écrite dans son jargon hébreu : הנוצרי. אתה עדיין (!) הרבית לדבר על משונים דברים ספר נא עתה לי כלם ההם (!) בכלל אשר פה ושם (hinc inde) אמרת. היהודי. אעשה ואספר לך ט"ו תשובות. Dans le premier ouvrage de Munster (p. 31), on ne trouve qu'un court passage de ce chapitre (p. 105). Est-ce que Munster se serait réservé ce chapitre pour son second ouvrage ?

Pour terminer cette notice, devenue plus longue que nous ne pensions, nous relèverons quelques passages, en suivant l'ordre du livre, qui est fait sans plan apparent.

I, 8 *b*, le Juif parle de trois sources ou livres : les 24 livres שקורין ביב"לא בלע"ז, le Talmud et le Midrasch (sic) ר"ל פרידיקוטא. Ce passage est emprunté à la controverse de Nahmanide[1]. A la même page on lit : ועוד אני קורא אותו הדרשה הגדה קונדי"גונג בלשון אשכנז, ce qui se trouve également dans l'édit. d'Amsterdam de la Controverse. Le passage suivant : הנוצרי. הלא משיח תמיד יש בעיר רומי, se rattache à un sujet mentionné dans cette controverse de Nahmanide, p. 11. Munster fait dire au Juif (II, 1) השתמר שלא תִגָלה (sic) לאחרים הנה הגדה אמ'. Ce secret se trouve dans Nahmanide, p. 13, c'est de là que l'aura pris le *Liber fidei* (p. 96, § 73) ולא כטעם ההגדה שאומר משיח עומד ברומי ; ce qui suit dans le Dialogue (II, 2 *b*) se trouve dans F. p. 93 (et dans Munster, p. 33, en partie).

II, 6, on lit : גופו הראשון שב אל ארץ בעלותו (sic) כל יסוד אל יסודו ; c'est une corruption de la phrase : שוב כל יסוד (דבר) אל יסודו, qui revient sans cesse dans les ouvrages philosophiques. — II, 6 *b*, היהודי. עוד הביאו הגדה שאמר על משיח שהוא מתפלל. Nous avons déjà rencontré cette phrase, elle est inexplicable ici comme dans M. p. 19. En réalité, elle est tirée de la Controverse de Nahmanide, p. 13; Munster n'a pas su détacher sa citation d'une phrase qui se comprend seulement dans son contexte. II, 8. הנה עברו... מין (!) לבד של"ה שנה, passage déjà discuté.

III, 5. Les chrétiens et les Ismaélites se disputent Jérusalem (sic! התגרו). Le passage correspondant dans Wagenseil, p. 73, est moins étendu.

IV, 6 *b* = F. p. 37; IV, 7 *b* cf. F. p. 77, IV, 8, ר' משה המצרי

והפורקן (*Catal. Bodl.*, p. 2180) ne se rapporte pas aux quinze objections.

[1] P. 10, de mon édition ; le mot פרידיקוטא se trouve dans l'édit. d'Amsterdam.

(sic) בהלכות על השופטים. Cette manière de désigner Maïmonide par « Moïse l'Egyptien », que nous avons déjà remarquée dans l'autre ouvrage de Munster, n'est pas, que nous sachions, d'origine juive. La préposition על et l'article de השופטים sont incorrects ; la phrase ainsi faite donne à croire que Maïmonide aurait composé des *halakhot* sur le *Livre des Juges*.

V, 1. Si le Messie aura une femme... C'est la fin du chap. VIII (§ 82, p. 111) du *Liber fidei ;* l'opinion juive sur ce sujet se trouve dans M. p. 22 sans la réfutation. — V, 1 *b*, הגדול רבינו משה בן מיימון (cf. F. p. 96) = F. p. 112. — V, 4, הנזכר מספר אלף (sic) שלה. Selon F. 4*b*, les rabbins attendent le Messie en 1358. לעולם יתעו אתכם רבותיכם, F. p. 52 (M. p. 29) ; voir ci-dessus, p. 61. — V, 6*b* sur Isaïe, 7, 14 = F. p. 23 (M. p. 5).

Le livre finit comme il a commencé, par une phrase incorrecte : הנוצרי, אחה מדבר כמו מתיאש ועקש יהוה. Bien entendu, c'est le chrétien qui a le dernier mot, mais le Juif n'est pas converti. C'est la fin ordinaire des écrits des convertisseurs.

M. STEINSCHNEIDER.

LES JUIFS DANS LES COLONIES FRANÇAISES

AU XVIIIe SIÈCLE,[1]

VI

La grande démonstration de bienveillance, manifestée à l' gard des Juifs par ceux qui avaient à se plaindre du gouverneu n'était rien moins que sincère : c'était une arme de guerre, et, la première occasion, l'envie et la jalousie contre les Juifs repre draient tous leurs droits ; colons et commerçants se tourneraie avec un accord touchant contre ceux, que, de tout temps, ils r gardaient comme des obstacles à leur fortune. Le comte d'E taing le comprit très bien ; et il pensa avec raison que, si l Juifs se trouvaient, non par sa faute, exposés à de grandes t bulations et dans une situation inquiétante pour leur repos leurs fortunes, ils auraient besoin d'un protecteur et se jet raient dans les bras du gouverneur, pour peu qu'il leur off un appui.

Il fallait donc faire naître une pareille circonstance. Des ém saires tout dévoués se chargèrent de cette besogne, et ils arrivère par des manœuvres, par des excitations malsaines, à réunir 1 groupe assez nombreux de négociants et de capitaines de vai seaux et à les amener à se plaindre des Juifs. Il est facile de co prendre que l'espoir de voir la colonie débarrassée de tous les Ju commerçants et industriels fut assez agréable à leurs concu rents, et on pense bien qu'en peu de jours on arriva facilement faire couvrir la requête suivante de cent cinquante signatur environ.

[1] Voir *Revue*, t. IV, p. 127 et 236.

Requête présentée à M. le Gouverneur general par le commerce contre les Juifs.

Extrait des minutes du greffe du siége royal du Cap[1].

2 avril 1765.

De la procédure instruite à la requête du substitut du Procureur du Roy de ce siége, contre les Juifs résidans dans la dépendance de cette jurisdiction, a été extrait ce qui suit :

A Monsieur le comte d'Estaing, Gouverneur general des Isles francoises sous le Vent.

Supplie le Commerce de France et du Cap représenté par les negocians, capitaines des navires de marchands soussignés ;

Disant que nonobstant la protection signalée que vous luy accordés et dont vous luy avés donné les preuves les plus fortes en faisant arrêter ces jours derniers à la requisition de leurs créanciers deux Juifs banqueroutiers et dans le cas d'enlever leurs effets de plus grande valeur pour les porter soit aux pays espagnols ou à Curaçao, la patrie de l'un d'eux, il ne peut s'empêcher de craindre les suites de la manœuvre de cette secte dangereuse et de solliciter l'effet de votre pouvoir à ce qu'il vous plaise,

Ordonner que l'édit de mars 1685 rappelant celuy d'avril 1615 pour enjoindre aux officiers de Sa Majesté de chasser hors des Isles tous les Juifs qui y auroient établi leur résidence et enregistré au Conseil supérieur de St Domingue au Petit Goave, le 6 may 1687, soit exécuté suivant la forme et teneur, la volonté du Prince n'étant pas douteuse à cet égard, puisqu'il n'y a aucun édit dérogatoire et qu'au contraire sans egard aux lettres-patentes données à Meudon en 1723 pour permettre de s'établir dans les généralités d'Auch et de Bordeaux, a donné un troisième édit en mars 1724, confirmant l'article premier ceux de 1615 et de 1685 pour enjoindre aux directeurs de la compagnie occidentale d'expulser les Juifs de la Louisiane, ce qui prouve que le Roy en leur accordant des résidences en deux ou trois villes du royaume n'entendit ny n'entend, ne voulut ny ne veut que ces mêmes Juifs pussent ny puissent jamais établir résidence en nos colonies. Sont-ils faits en effet pour avoir le privilège de s'initier dans le commerce de nos Isles ? Quand l'édit d'octobre 1727 l'interdit même aux étrangers naturalisés sous peine de banissement et d'amende contre les françois qui les employent aux affaires de commerce soit pour commis, facteur, teneur de livres, etc. ;

Ordonner en consequence que tous les Juifs residents en la colonie soient tenus d'en sortir dans les délais énoncés, à peine de la confiscation de corps et biens portés par les édits cy-dessus ;

Autoriser les supliants à faire la recherche desdits Juifs, pour en

[1] Arch. du Minist. de la Mar. — Corresp. générale. — Colonies. — Saint-Domingue, *ad annum*.

être dressé des listes à remettre ez mains des juges officiers de police qui seroient tenus après le délay fixé de les chasser et de procéder contre eux aux termes de l'édit ;

Ordonner qu'avant que l'ordonnance à intervenir fut lue et publiée, il fut placé en sentinelle aux portes de tous les Juifs ayant magazin en quelques villes ou bourgs que ce fut pour être gardés jusqu'à ce que le commerce eut pourvu à ses suretes vis-à-vis d'eux, crainte de soustraction d'effets ;

Ordonner que l'offre qu'ils pourroient faire de recevoir le baptême pour se soustraire aux dispositions de l'ordonnance n'y changeroit rien, n'en devant paroître que plus méprisables et dangereux.

Signés à la minute : .....

Vu la présente requête, renvoyée a la justice ordinaire pour être les édits de Sa Majesté exécutés selon leur forme et teneur.

Au Cap, le 2 avril 1765.

ESTAING.

Cette requête, remise au juge du Cap le *trois avril*, fit l'objet du jugement suivant, rendu huit jours après, sans que les intéressés eussent été entendus.

Ordonnance du juge du Cap qui expulse les Juifs de sa jurisprudence[1].

Du 10 avril 1765.

Vu la remontrance du procureur du Roi en fonctions, en date du 3 de ce mois ; la requête présentée à M. le gouverneur général au nom du commerce de France et du Cap, représenté par les négocians, capitaines de navires et marchands qui l'ont souscrite et qui se trouvent au nombre de cent cinquante-deux environ ; le mémoire y joint non signé, l'ordonnance de M. le général étant au bas de ladite requête, laquelle est en date du 2 avril présent mois, ensemble la lettre de M. le général datée du même jour portant envoi au procureur du Roi desdites requetes, mémoire et ordonnance ; le tout demeurera ci-joint pour recours :

Nous faisant droit sur ladite remontrance ordonnons que l'article premier de l'édit du mois de mars 1685 dûment enregistré, sera exécuté suivant sa forme et sa teneur;

En conséquence, ordonnons à tous et chacun de ces Juifs qui sont actuellement dans l'étendue de ces juridictions et qui ont pu y établir une résidence d'avoir à en sortir dans trois mois, à compter du jour de la publication de la présence ordonnance ; et faute par lesdits Juifs de sortir dans lesdits trois mois, nous ordonnons qu'ils

[1] *Lois et constitutions des colonies françaises d'Amérique sous le Vent*, par Moreau de Saint-Méry, etc., etc. Paris, 1787, t. IV, p. 851.

seront poursuivis et leurs corps et leurs biens confisqués au profit du Roi, conformément audit édit, à l'effet de quoy autorisons conformément à leur demande et en tant que de besoin, enjoignons aux négocians, capitaines, marchands et autres, à faire apres lesdits trois mois la denonciation au procureur du Roi de tous et chacun des Juifs qui se trouveroient encore dans l'étendue de la jurisdiction; le tout toutefois sans prejudice des privilèges, si aucuns ont pu être accordés à des Juifs particuliers et qui auroient été bien et dûment enregistrés en cette colonie. Et sera la présente lue, publiée et affichée par tout où besoin sera et enregistré au greffe de cette jurisdiction, etc.....

Lue, publiée et affichée, le dimanche 14 avril.

Ce qu'il y eut de fort curieux dans la manière d'agir de M. le comte d'Estaing, c'est la duplicité qu'il montra dans toute la marche de cette affaire. Ainsi, le 6 février, il envoie la lettre suivante à M. d'Aguilard, qu'il avait investi des fonctions de syndic des Juifs et qu'il avait forcé à faire des avances considérables pour ceux qui n'avaient pas encore payé leurs contributions.

Lettre de M. d'Estaing à M. d'Aguilard[1].

Au Cap, le 6 février 1765.

J'ai reçu, Monsieur, la lettre que vous m'avés fait l'honneur de m'écrire le 30 janvier. Je suis certain que la construction des barraques se continue avec succès. Je vous prie d'en rendre compte à M. l'intendant. Vous ferés très bien de contraindre les souscripteurs à remplir leurs engagements. C'est le moyen de vous payer de vos avances. *Ils ne sont pas dans le cas de vous traduire devant les juges ordinaires.* Vous pouvés me dénoncer ceux qui persisteront dans leur refus. Je vous ferai expédier les ordres qui vous seront nécessaires.

J'ai l'honneur, etc.....

ESTAING.

D'un autre côté, au moment où on lui présenta cette requête du commerce contre les Juifs, il écrivit encore à M. Daguilard la lettre suivante, dans laquelle il lui annonçait cette requête d'une manière fort vague.

Lettre de M. d'Estaing à M. d'Aguilard[2].

J'ai reçu, Monsieur, la lettre que vous m'avés fait l'honneur de m'écrire. M. Delpeche continue à se plaindre de vous très vivement.

[1] Arch. du Minist. de la Mar. — Collect. Moreau Saint-Méry. — Colonies en général, t. XV, art. Juif.
[2] Ibid.

Il m'envoye plusieurs pièces pour prouver que vous ne cherchés qu'à éluder l'exécution de l'obligation que vous vous êtes imposée Je prie M. Berne d'examiner les motifs et de vous indiquer la conduite que vous devés tenir tant avec M. Delpech que pour procurer le remplacement des 10,000 l. qui se trouvent en déficit par l'embarquement furtif d'un Juif. Vous voudrèz bien vous conformer à ce qui vous sera prescrit par M. Berne. Il sollicitera lui-même auprès du comte d'Elva les ordres qui seront nécessaires pour terminer une opération que vous paraissez avoir négligée.

J'ai remis à la chambre de conciliation la requête que vous m'avés adressée. J'ai recommandé au greffier de nous mettre à portée, M. l'intendant et moi, d'y statuer le plus tot possible.

Le commerce du Cap m'a présenté une requête contre les Juifs. Je l'ai renvoyée au juge ordinaire.

J'ai l'honneur, etc..... ESTAING.

Pour bien nous rendre compte de la pensée intime de M. d'Estaing, nous sommes obligé de recourir à son *Journal* où il écrivait tous les jours les événements, avec les observations qu'il jugeait nécessaire d'y ajouter, pour faire comprendre ses actes au ministre, à qui il l'envoyait à chaque départ de courrier. C'est dans ces lignes tracées au jour le jour que nous pouvons surprendre le but qu'il poursuit. Là, il montre le résultat qu'il attend de cette requête et, s'il n'avoue pas la part qu'il prend à cette démonstration hostile, il la laisse du moins deviner ; car si la demande des commerçants ne lui est présentée que le 30 mars, il avoue dans son *Journal* que sept jours auparavant on était venu lui demander *la permission de présenter une requête contre les Juifs*. De cette démarche et des termes formels employés par M. d'Estaing dans sa réponse aux négociants il paraît résulter que les habitants et les capitaines de navires, poussés à faire une pareille *requête* par quelques émissaires qui leur auraient promis l'appui du gouverneur, ne pouvaient croire à la réalité de cette promesse et qu'ils voulaient en recevoir l'assurance de la bouche même de M. d'Estaing. C'est dans ce but qu'ils se rendirent chez le gouverneur, d'abord le 24 mars pour demander la permission, et ensuite le 30 mars pour apporter cette requête.

Voici les extraits que nous avons copiés dans le *Journal*[1] de M. d'Estaing et qui ont rapport à cette affaire.

. . . . . .

24 mars 1765. — Les négocians du Cap sont venus me prier de

[1] Arch. du Minist. de la Mar. — Corresp. générale. — Colonies. — Saint-Domingue, *ad annum*.

leur accorder la permission de présenter une requête contre les Juifs établis dans la colonie : je leur ai dit qu'ils pouvoient me demander tout ce qu'ils imagineroient leur etre utile et que je ferois toujours la plus grande attention à leurs désirs.

. . . . . .

Du samedi 30 mars. — Le commerce m'a présenté une requête contre les Juifs : il demande leur expulsion de la colonie en vertu de l'édit de Sa Majesté. La requête est bien faite, elle me paroit raisonnable, je l'ai renvoyée à la justice ordinaire. Il est probable que les formalités seront longues et que j'aurai le tems de recevoir les ordres de la Cour sur cet objet avant que le conseil ait prononcé définitivement. Si la jurisdiction ordonne l'expulsion des Israelites, cela les effrayera. Ils feront moins de banquerouttes frauduleuses, il en a existé deux dans peu de jours au Cap et peut être que pour mériter la protection du gouvernement, les Juifs se décideront à faire rentrer dans la caisse du Roy l'argent des soumissions qu'ils ont faites et qu'ils ne payent point parce que les gens de loix les assurent que ce genre d'imposition n'étant pas juridique, ils n'ont qu'à crier bien fort, ne pas payer et que si je fais punir quelqu'un d'entre eux, on verbalisera et l'on envoyera le tout en France comme preuve de tyrannie.

. . . . . .

Le juge a trouvé mauvais qu'on se fut adressé à moi et non à luy. C'est une ridicule chose que l'excès des prétentions juridiques. Si la Cour n'y met ordre, il ne faut icy pour gouverneur qu'un maître de requêtes.

. . . . . .

Du mercredy 3 avril. — Les Juifs font travailler à leur requête pour demander d'être conservés dans la colonie : je crois qu'il seroit à désirer qu'ils eussent un sindic[1] et qu'ils repondissent mutuellement de leurs engagemens : le moyen dont ils se servent pour tromper les capitaines est aussy simple qu'odieux. Les riches israélites font acheter a grand prix les marchandises des cargaisons, ils les payent suivant l'usage des détailleurs moitié comptant ; ils les vendent à 15 ou 10 p. 0/0 meilleur marché que les autres ; leur débit est prompt, l'argent rentré le petit Juif disparoit et le gros reste avec au moins un tiers de profit assuré. Les capitaines ne peuvent s'en prendre à lui : les petits commettans chrétiens sont au desespoir parce qu'ils ne peuvent pas vendre étant forcés d'exiger un plus haut prix, et les habitans se divertissent beaucoup de cette manœuvre parce qu'ils ont en effet à meilleur marché ; il n'y a

[1] Nous avons vu (t. IV, p. 243), que, par une décision en date du 18 octobre 1764, il avait nommé M. Daguilard syndic des Juifs. Ce n'est qu'après cinq mois et demi qu'il fait mention dans son journal, écrit pour le Ministre, de l'opportunité qu'il y aurait à nommer un syndic, sans toutefois annoncer qu'il avait fait une pareille nomination. On peut juger par là de la véracité que mettait M. d'Estaing dans sa correspondance officielle.

d'autre remede qu'à rendre les Juifs solidaires ou de les chasser : ce dernier party ne seroit pas de mon avis.

. . . . . .

Du samedy 13 avril. — L'ordonnance rendue par le juge en conséquence des édits ordonne aux Juifs de sortir dans trois mois de la colonie. Ils ont déja été rendre visite à M. l'intendant pour lui proposer de payer la moitié de ce qu'ils doivent au Trésor.

. . . . . .

Par ce dernier paragraphe du *Journal* du comte d'Estaing, nous voyons qu'il était arrivé au but qu'il poursuivait, et que le juge, sans connaître ses manœuvres ni l'objet qu'il voulait atteindre, lui avait fourni, d'une manière inconsciente, les moyens de pression qui lui étaient nécessaires pour appuyer sa justification. Dorénavant les Juifs feront tout ce que M. le gouverneur général voudra. Sous le coup de l'exécution de la sentence rendue par le juge du Cap, ils seront disposés à faire tous les sacrifices. Ils courent chez M. Magon, l'intendant, payent, déclarent, écrivent, signent, *volontairement* cette fois encore, que c'est de leur propre mouvement qu'ils sont venus offrir leur argent et leur signature, il y a six mois; que toutes ces accusations contre les taxes arbitraires de M. le gouverneur sont fausses; que M. le gouverneur est leur seul protecteur, leur vrai bienfaiteur. M. d'Estaing put alors en toute sécurité et à bon droit écrire dans *la Réponse aux mémoires d'accusation au nombre de sept envoyés par la dépêche en date de Versailles du 7 avril* 1765[1] :

« On n'a point taxé les Juifs; on les a invités dans un tems que le commerce demandoit leur exclusion déjà prononcée par une sentence de la jurisdiction du Cap. On a saisi cet instant pour les charger de quelques ouvrages utiles au public et pour leur faire avancer des fonds nécessaires et qui devroient leur être emboursés : on n'a même décerné aucune contrainte contre ceux qui n'ont pas rempli leurs engagements, peu les ont exécutés. Bien loin qu'on aye cherche a expulser les Juifs, en leur fournissant les moyens de se rendre utiles, on leur offroit ceux de répondre et de se mettre à couvert de l'animosite du commerce. Cette accusation fausse dans tous ses points paroit avoir pour objet celui de faire un compliment au gouvernement de la Jamaïque, gouvernement qui a cependant varié bien des fois sur le compte des Juifs. Ils y sont accablés de taxes énormes et on les y rend presque comme des esclaves lorsqu'ils doivent et ne payent pas : icy ils ont fait des banqueroutes frauduleuses ; le commerce s'en est plaint ; il a demontré leurs manœu-

[1] Arch. du Minist. de la Mar. — Corresp. générale. — Colonies, *ut supra*.

vres et à peine l'a-t-on secouru par les voyes les plus ordinaires de l'autorité. »

Si, humbles et soumis à la volonté de M. le gouverneur, les Juifs purent dorénavant compter sur sa protection et être certains que la sentence du juge du Cap ne serait point exécutée, ils ne voulurent pas néanmoins laisser le jugement sans protestation. Aussi, le 30 avril, firent-ils signifier *une requête en opposition de cette ordonnance* dont nous extrayons les passages suivants :

« Depuis l'obtention des lettres-patentes de 1656, Louis XIV informé que les Juifs étrangers s'étoient introduits dans cette colonie sans sa permission et désirant y maintenir la religion catholique et faire un reglement general pour conserver l'ordre nécessaire fit promulguer en mars 1685 un édit dont le premier article porte que celui du 23 avril 1615 sera exécuté et que tous les Juifs seront expulsés de la colonie. On ignore si cet édit a eu une exécution ; mais ce qu'on n'ignore point c'est que les Juifs regnicoles portugais y ont resté, y ont vécu sous la protection des lois, des puissances et des tribunaux et on ne peut en rapporter de preuve plus sensible que l'arrêt du conseil supérieur du Cap rendu en 1758 en faveur du sieur Daguillard, qui dans sa personne confirme les privilèges de tous les Juifs portugais nonobstant ce défaut d'enregistrement.

» Le sieur Daguillard son frère résidant en cette colonie fait un testament et dispose en faveur de son frère. Il décède et le curateur aux successions vacantes se présente pour recueillir cette succession fondé sur l'incapacité du testateur et du légataire. Conflit entre eux, la cause est portée à l'audience de votre siège et le sieur Daguillard succombe. Appel au conseil supérieur, arrêt intervient au mois de février 1758 qui infirme la sentence, déclare le testament bon, et le s^r Daguillard est envoyé en possession de la succession du décédé. »

Leur principal argument, c'est la possession d'Etat : ils démontrent par des faits établis que, malgré l'article premier du Code noir, ils ont toujours habité la colonie et que ni l'interdiction de séjour, ni l'expulsion de 1683 n'ont jamais été exécutées, et qu'au contraire on les a laissés jouir de bien des avantages sans trouble et sans empêchement.

Le moyen d'opposition qu'ils firent valoir, c'est que leur expulsion ne pouvait être ordonnée sans qu'on les entendît.

De leur côté, les négociants et autres plaignants présentèrent un nouveau mémoire pour demander le maintien et la validité de la sentence du juge ; les arguments qu'ils apportèrent sont assez curieux pour être signalés :

« Les Juifs sont venus se domicilier depuis la paix au Cap et dans toute l'Isle.

» On accuse les Juifs : leur but est d'acquérir quoiqu'il en coutte par une certaine exactitude dans les principes un grand crédit afin de pouvoir lorsqu'ils auront de grosses sommes sous la main en confier le dépôt à des sinagogues étrangères et s'évader ensuitte : pourquoy seroient-ils retenus ? par la probité, ils n'y crurent jamais; par la crainte de la justice, surs de leur fuite ils n'en ont rien à redouter ; par leur attachement à la patrie ; en ont-ils une ? A la fois étrangers et citoyens puisqu'ils habitent : ne sont-ils pas Juifs partout où on les souffre. . . . . .

» Les Juifs nuisent encore au commerce de la nation par les liaisons qu'ils conservent dans les colonies étrangères : ce sont eux principalement qui ont fait le commerce étranger avec fraude.

» Ils ne sont pas sujets du Roy parce qu'ils se transplantent sans s'expatrier ; le bien qu'ils peuvent avoir n'est donc jamais un fonds sur lequel on puisse compter pour la subvention aux impots. S'ils s'enrichissent icy c'est aux dépens du marchand national dont la richesse feroit décidément partie de celles de l'Etat, parce qu'il est membre du corps de la nation. S'ils se ruinent ou paroissent se ruiner, ils n'en privent pas moins le marchand français des bénéfices qu'il auroit eu à se promettre de son travail. . . . . .

» Ils est une autre perte phisique que leur mauvaise conduite augmente tous les jours, c'est l'altération des monnoyes d'or, elle est à son dernier periode : quy soupçonner ? Le fait est qu'il y a tel Juif icy dont l'unique métier à Curaçao fut de vendre aux Anglais de la Jamaïque et à ceux venant à Saint-Domingue en parlementaires des espèces courtes : on présume lorsqu'il en manquoit ils y rognoient 6 l. d'or et les vendoient 3 l. au-dessous du cours.

» La population de la colonie souffre aussi de la tolérance des Juifs. Les ressources du commerce intérieur et de l'industrie touttes étendues qu'elles sont ne furent jamais infinies étant bornées par la consommation et le debouché de chaque païs. Il est aisé de comprendre qu'une certaine quantité d'hommes occupés une fois de les mettre en œuvre, la trop grande multiplicité ne peut devenir que facheuse et ruineuse. Les Juifs s'emparant du commerce intérieur de l'Isle, ils otent necessairement l'idée et les moyens de s'établir à quantité de François qui n'y avoient passés que dans ce dessein. Ceux qui se seroient mariés, l'etoient peut-être ou auroient donné le jour à de jeunes colons qui auroient un jour augmenté les forces de l'Isle, ils eussent tout au moins été des citoyens fixes et connus sur lesquels on auroit pu compter, enfin les biens que leur industrie leur auroit procures les auroient attachés au païs dans lequel ils les avoient gagnés. En cas de guerre, ils eussent été prêts à sacrifier leur vie pour les conserver, compteroit-on sur les Juifs pour les opposer à l'ennemy : la guerre ne seroit pas declarée, qu'on les verroit passer dans les colonies neutres ; ils ne paroitroient que comme étrangers

passage. C'est alors que l'on sentiroit combien il étoit nécessaire es avoir fait remplacer pendant le cours de la paix par des sujets Roy qui attachés à leur prince, à leur patrie et au païs qu'ils ha- nt, les eussent défendus avec courage et par intérêt personnel ; 'est-ce pas aujourd'huy moins que jamais qu'il devroit être toléré des étrangers, des Juifs s'initient dans le commerce de nos co- s, aujourd'huy que nos François du Canada viennent en foule y cher des ressources.

Plus St Domingue seroit peuplé plus il seroit pret d'etre parfai- nt étably ; mais pour l'etre plus promptement et plus certaine- il faudroit qu'ainsy que par le passé les fortunes faites dans un nerce passassent à la pleine. Il n'en sera rien, s'il n'est que eux pour les marchands françois, il n'en sera rien, s'il n'est vantageux que pour les Juifs à qui il est défendu d'acquérir des fonds et qui d'ailleurs n'en auront jamais le dessein [1]. »

ous n'avons donné tout au long ce passage du mémoire des ciants du Cap, que pour montrer qu'en réalité il n'y avait n argument sérieux ; ils savaient bien pouvoir compter sur les comme défenseurs du pays, la conduite de ceux de Surinam tait une preuve certaine ; il était prouvé de plus que tous les étaient attachés au sol par les propriétés qu'ils avaient ac- s et par les industries qu'ils y avaient développées. Le juge ap le savait tout aussi bien que les plaignants ; mais, sans se ccuper des arguments apportés par les Juifs, ni du droit qui it lui faire regarder cette demande comme empiètement sur litique qui relevait du roi seul, il rendit le 4 mai suivant la nce qui déboutait les Juifs de leur opposition à son ordon- e du 10 avril précédent [2].

s négociants du Cap étaient pressés d'en finir avec les Juifs, avaient su intéresser à leur cause le juge du ressort. Ils espé- t d'ailleurs que M. d'Estaing ne voudrait pas prendre sous otection des gens qu'il avait abandonnés, ni qu'il reviendrait a promesse qu'il leur avait faite d'accomplir leur désir, d'au- plus que les Juifs avaient été cause d'un des points d'accu- n dirigés contre lui. Mais M. d'Estaing n'avait manœuvré que pour arriver à un but déterminé, but qu'il avait atteint ; r cela seul il était engagé à soutenir les Juifs. D'ailleurs la e ministérielle suivante qu'il avait reçue vers ce moment lui isait un devoir ; et, si on l'eût publiée, elle eût été la meilleure nse au mémoire des négociants.

rch. du Minist. de la Mar. — Correspondance. — Colonies, Saint-Domingue, mum.

Moreau de Saint-Méry, *Lois et constitutions des colonies françaises*, etc., t. IV, 3.

Lettre du Ministre à M. le comte d'Estaing[1].

Du 18 janvier 1765.

J'ai reçu la lettre que vous m'avés fait l'honneur de m'écrire, le 8 septembre dernier, relativement aux contributions auxquelles vous avés assujetti les Juifs de St Domingue pour subvenir à quelque dépense d'utilité publique dans la colonie. Le Roy a qui j'en ai rendu compte a approuvé tout ce que vous avés fait à cet égard, mais je crois devoir vous observer que vous ne devés faire usage de ces contributions extraordinaires qu'avec la plus grande modération et la plus grande retenue ; *car les Juifs quoique d'une religion différente sont des hommes libres très utiles à l'Etat et à la colonie par leur attachement à la culture et leur habileté dans le commerce*, et qui, s'ils y étoient contraints par des traitemens trop rigoureux pourroient porter chés l'étranger leur fortune et leur industrie. Au surplus, votre prudence vous dictera la conduite que vous devés tenir vis à vis d'eux et je vous prie de bien vouloir m'envoïer un état du montant de ces contributions et de l'emploi qui en aura été fait.

Il est probable que le comte d'Estaing fut heureux de recevoir cette lettre, dans laquelle le ministre, tout en approuvant les contributions extraordinaires imposées aux Juifs, lui recommandait néanmoins une grande prudence. Il sentit qu'il était nécessaire d'atténuer ce qu'il y avait de trop onéreux pour les Juifs : il adoucit ses ordres et ne fit réclamer de ce qui était dû sur ces prétendus prêts volontaires que le plus strict nécessaire pour remplir les engagements pris avec les entrepreneurs. Il trouva même moyen de faire face à une partie des dépenses avec d'autres ressources et laissa la plupart des engagements tomber dans l'oubli.

Quant à la sentence du juge du Cap, elle ne fut nullement exécutée ; le gouverneur accorda aux Juifs (21 juin) des *lettres de relief d'appel de la sentence du juge du Cap*[2]. Ces lettres furent signifiées au procureur du roi du Cap le 22, et toutes les poursuites furent abandonnées.

Les Juifs se retrouvèrent après cette vive alerte dans la situation où ils étaient avant le commencement de cet épisode. Un seul, M. Daguilard, fatigué de ses fonctions de syndic, persécuté plus spécialement par les commerçants du pays, ruiné par ceux qui, sous le masque du patriotisme, n'avaient cherché que la satisfaction de leurs intérêts et la chute de concurrents plus habiles

[1] Arch. du Minist. de la Mar. — Corresp. générale. — Colonies, Saint-Domingue, *ad annum*.

[2] Moreau Saint-Méry, *Lois et constitutions*, etc., t. IV, p. 853.

qu'eux, M. Daguilard, disons-nous, ne trouva de meilleur moyen pour mettre un terme à ses ennuis et pour relever sa fortune bien compromise que d'embrasser la religion chrétienne, lui qui avait été un des plus actifs champions des Juifs dans toute cette affaire. La correspondance suivante nous édifie pleinement sur ce point[1] :

Lettre du sr Ferrand au sr Daguilar.

Port-au-Prince, 5 février 1766.

Monsieur, je suis obligé de vous faire la demande du montant de l'obligation de 25,000 livres, que vous avés consentie au Trésor au mois de septembre 1764. Je vous serois tres obligé de me mettre à même de faire une réponse satisfaisante à M. l'intendant sur cet objet.

Lettre du sr Daguilar au sr Ferrand.

Port-au-Prince, 6 mars 1766.

Monsieur, je ne puis au préjudice de mes créanciers payer les 25,000 livres que vous me demandés. M. le general me fit l'honneur de me dire au Cap en décembre 1764, que ce n'est qu'à titre d'emprunt qu'il m'avoit demandé une somme de 50,000 l. pour aider aux besoins urgents de la colonie. Je fis le plus grand effort en septembre 1764 en vous remettant 25,000 l. Les circonstances ayant changé et ma position devenant toujours plus critique, je suis dans le cas de recourir aux bontés de M. le général et de M. l'intendant pour leur demander le remboursement de la somme que j'ai prêtée. D'ailleurs le moment est arrivé où il faut que je prenne un parti que j'ai désiré pendant 21 ans que je suis dans la colonie. Je vais embrasser votre religion avec une probité reconnue par le R. P. Pradines et par tous les citoyens de cette ville dans quelque état que j'étois. Je ne manquerai pas de donner à mes supérieurs de nouvelles preuves de zele et du plus profond respect. Mais pour seconder mes intentions à l'instar de tout bon colon, je désire qu'on me laisse les moyens de travailler en honnête homme et de faire valoir mes talens.

Lettre du sr Ferrand au sr Daguilar.

Monsieur, j'ai eu l'honneur de communiquer à M. l'intendant la lettre que vous m'avés fait celui de m'ecrire hier, il m'a chargé de vous marquer qu'il est vrai que M. le general et lui ont toujours entendu que la somme de 25,000 l. que vous avés comptée au Trésor en septembre 1764 n'était qu'un prêt pour satisfaire à divers besoins urgents de la colonie et que le remboursement de cette somme vous

[1] Archives du Ministère de la Marine. — Collect. Moreau Saint-Méry. — Colonies en général, t. XV, His.-Ju., art. *Juif*.

seroit fait à fur et à mesure que les facilités de la caisse permettront à ces messieurs de l'ordonner.

M. l'intendant vous fait aussi son compliment, Monsieur, sur la nouvelle qu'il apprend de l'heureux parti que vous prenés en faveur de notre religion, je suis bien flatté que cette occasion me mette aussi à même de vous témoigner la joye que je ressens du bonheur que ce changement doit naturellement vous procurer et les sentiments avec lesquels j'ai l'honneur, etc.....

On n'exigea pas de M. Daguilard le paiement de son obligation de 25,000 livres, sa situation de *néophyte* devait l'en dispenser, bien que M. d'Estaing eût compris dans son état de contributions volontaires plusieurs Juifs convertis qui habitaient la colonie.

Malgré les promesses du général et de l'intendant on ne se hâta point de rembourser à Daguilard les 25,000 livres qu'il avait versées en septembre 1764. Les descendants de Daguilard réclamèrent pendant de longues années le paiement de cette somme et lorsqu'en 1787 24 ans après une nouvelle réclamation fut adressée au ministre, celui-ci laissa les administrateurs juges de la légitimité du remboursement. Mais il fit les plus grandes restrictions sur les intérêts qu'il ne voulait point qu'on payât.

VII

L'épisode de 1765, qui nous montre les moyens extraordinaires et [illegible] dont se servit le comte d'Estaing pour mettre sur les Juifs une taxe de son invention et pour arriver à se défendre même [illegible] l'accusation qu'on avait fait peser sur lui, doit nous [illegible] que les Juifs n'avaient jamais abandonné les îles d'Amérique. Il est prouvé que, malgré l'édit d'expulsion de 1683, malgré l'article premier du Code noir de 1685, malgré les instructions [illegible] et fréquentes adressées aux gouverneurs et aux intendants, ils s'y étaient maintenus en assez grand nombre. Si quelques-uns y résidaient à la faveur de *lettres de naturalité*[1], les

[1] Telle est, par exemple, la lettre suivante adressée par le ministre à MM. le comte d'Ennery et du Poynier :

« 3 octobre 1765.

« Sur les représentations faites à S. M. par le sieur Couen, juif de nation, qu'il est établi depuis plusieurs années au fort Saint-Pierre de la Martinique et qu'il y a acquis des biens assez considérables et qu'il jouit dans la colonie de la considération que lui ont acquise sa probité et les services qu'il a eu le bonheur d'y rendre dans toutes les occasions qui se sont présentées et qu'il désireroit y finir ses jours, s'il

autres, et c'était le plus grand nombre, n'y étaient que tolérés. La Cour de France ne l'ignorait pas ; mais elle ne voulait point qu'on le lui rappelât. Les ministres envoyaient des instructions, gouverneurs et intendants les recevaient par habitude, par respect pour les lois anciennes ; mais ces instructions n'étaient pas suivies d'exécution. Il y avait un accord tacite, consenti ou non, pour se tromper mutuellement. Pour les Juifs la situation était pleine de dangers ; et ne l'auraient-ils pas compris depuis longtemps, la conduite du comte d'Estaing leur eût ouvert les yeux sur ce point. Ils voulurent donc faire donner une fixité à leur situation et ils saisirent bientôt une excellente occasion, l'avènement de Louis XVI au trône de France, pour demander que la tolérance fût transformée en un droit légal et bien défini.

Les Juifs des colonies, pour la plupart, étaient ou originaires de Bordeaux ou en relations de famille et d'affaires avec leurs coreligionnaires de cette ville ; ils s'adressèrent donc à la communauté de Bordeaux pour demander son assistance. Le moment était bien choisi : les Juifs de Bordeaux devaient, comme pour les règnes précédents, demander le renouvellement de leurs franchises et privilèges, et payer à cet effet la somme fort raisonnable de cent mille livres. Sur les démarches nombreuses et réitérées des Juifs des colonies et sur les instances de tous ceux qui, à Bordeaux, avaient de la famille ou des intérêts dans les îles, le Conseil de la communauté décida qu'un mémoire serait adressé au roi et que Pereyre, leur agent et leur représentant si dévoué à Paris, ferait les démarches les plus actives pour obtenir la réforme des lettres-patentes en ce qui concernait le séjour des Juifs aux colonies.

Le mémoire suivant fut rédigé et envoyé à Pereyre qui le remit personnellement au Ministre en appuyant sur les avantages que la France pourrait retirer de la situation nouvelle qu'elle créerait aux Juifs dans les colonies.

MÉMOIRE [1].

Les Juifs Espagnols et Portugais connus en France sous le nom de marchands portugais ou nouveaux chrestiens, demandent que

plaisoit à S. M. lui permettre de s'y fixer ; ce S. M., ayant égard aux témoignages avantageux qui ont été rendus de la conduite que ledit sieur Couen a tenue depuis qu'il est à la Martinique, elle veut et permet qu'il reste dans la colonie sans qu'il puisse être inquiété dans ces biens ; S. M. le relevant à cet effet des peines portées à l'art. 1er du Code noir, ordonne en conséquence que ce présent ordre soit enregistré au Conseil supérieur de la Martinique. » (Arch. du Ministère de la Marine, collect. Moreau St-Méry : *Colonies en général*, t. XV his. — Ju., Art. *Juifs*.

[1] Archives du Ministère de la Marine, *Rapports*. — Toutes les pièces concernant cette affaire forment un dossier à part dans une liasse, P. 7.

leurs privilèges, dont ils sollicitent la confirmation, s'étendent exp citement aux colonies.

Admis depuis plus de deux siècles dans la France, en considéra tion de leur industrie et de leurs talens pour le commerce, ils n'on cessé de s'y appliquer : les Lettres-Patentes de leur admission, accordées par Henri II en 1550, ont été confirmées de règne en règne; et implicitement par Sa Majesté elle-même, puisqu'elle a admis au nombre des naturels François, à l'instar des exposants, neuf familles de Juifs allemands et avignonois.

Les vües du bien du commerce, en transmettant aux exposants toutes les prérogatives des nationaux, leur ont fait accorder en même temps tous les droits d'exercer leur industrie, de s'établir et d'acquérir dans tous les lieux, terres et seigneuries de l'obéissance de Sa Majesté, et conséquemment dans les colonies françoises, de même que dans le centre du Royaume.

« Permettons, accordons et octroyons, portent leurs Lettres-Patentes de 1550, enregistrées au Parlement de Paris, qu'ils puissent demeurer et résider en notre Royaume par terre et seigneurie de notre obéissance, et telles villes d'icelui Royaume que bon leur semblera et qu'ils connoistront plus propres et commodes à leur trafic et exercice de leurs marchandises..., ensemble y acquérir tous et chacun les biens tant meubles qu'immeubles qu'ils y pourront licitement acquérir..., en ordonner et disposer par testament et autrement..., tout ainsi qu'ils feroient et faire pourroient, s'ils étoient originairement natifs de cettui notre dit Royaume païs terre et seigneurie de notre obéissance et que tels ils soient tenus censés et réputés, soit en jugement au dehors..., qu'ils puissent jouïr... de tous et chacun les privilèges, franchises et libertés dont ont accoutume jouir et ûser nos propres sujets et les mêmes habitans des villes où se seront retirés lesdits Portugais[1]. »

Si les colonies n'ont pas été expressément dénommées dans ces Lettres-Patentes, c'est qu'elles ne furent acquises à la France qu'un siècle après, et que, lors des suivantes, on a dû croire ces Isles suffisamment comprises dans les termes : *Par terre et seigneurie de l'obéissance de Sa Majesté*, qui embrassent en général toutes les provinces et tout ce qui peut dépendre du Royaume. Pourquoi, en effet, ces Juifs Portugais, distingués de tous tems et partout, des autres Juifs, reconnus utiles en France, admis comme tels, maintenus et confirmés tant de fois depuis 226 ans dans leurs droits de regnicoles, malgré la déclaration rendüe contre les Juifs en général, le 23 avril 1615, mériteroient-ils moins dans nos colonies que dans la France et partout ailleurs où ils sont établis en Europe, comme à Livourne, Amsterdam, Londres, Hambourg, et dans l'Amérique comme à Caracao, Surinam, La Jamaïque[2], etc , etc.

[1] *Rec. des lettr. pat.*, p. 8.
[2] P. 4 du Recueil.

L'édit du mois de mars 1685, qui fut donné par Louis XIV pour la police des colonies et qu'on leur oppose, n'est qu'une simple conséquence de cette déclaration de 1615 :

« Voulons et entendons, par l'art. 1er de l'Édit de 1685, que l'Édit du feu Roy..., du 23 avril 1615, soit exécuté dans nos colonies, ce foisant enjoignons à tous nos officiers de chasser hors nos Isles tous les Juifs qui y ont establi leur résidence. »

Or, cette déclaration ou Édit de 1615, ne s'est jamais exécutée en Europe contre les Juifs, dits *Marchands-Portugais*. Jamais elle n'a servi de prétexte en France pour leur enlever les prérogatives de naturels françois ; ils y ont constamment joui de ces prérogatives, et les Lettres-Patentes de Louis XIV lui-même, de décembre 1656 lèvent là-dessus toute espèce de doute, ainsi que celles de Louis XV, de juin 1723, confirmatives les unes et les autres de tous les privilèges des exposants [1].

Par conséquent, l'Édit de 1685, qui n'est qu'une conséquence pure et simple de la déclaration de 1615, ne sçauroit apporter aux exposants plus d'obstacle dans leur établissement et leur commerce aux Isles que cette déclaration elle-même ne l'a fait dans le Royaume, et la preuve que l'intention du Gouvernement est de faire jouïr les Juifs ou Marchands-Portugais de tous les avantages de naturels François dans toutes les parties indistinctement de la domination françoise, c'est que, sur le fondement même de leurs titres et *à leur instar*, Sa Majesté, heureusement régnante, en accorde de semblables à nombre de Juifs Allemands et Avignonois par des Lettres-Patentes de mars, septembre et décembre 1775, et mars 1776, qui ont été enregistrées dans les Parlements de Paris, de Normandie et de Guyenne ; de même que celles cy-devant, accordées aux Juifs ou Marchands-Portugais l'ont été aux Parlements de Paris et de Bordeaux.

Mais comme les exposants ont néantmoins essuyé, en plusieurs rencontres, des difficultés dans leur séjour, leur commerce et dans les successions ouvertes aux colonies à cause de la fausse application qu'on leur a faite de l'Édit de 1685, conseillés de solliciter le renouvellement de leurs privilèges sous le nouveau règne, ils croïent devoir en même tems supplier très humblement Sa Majesté de vouloir bien faire une mention expresse des colonies dans les Lettres nouvelles qu'ils ôzent attendre de Sa bienfaisance, ce ne sera qu'exprimer un droit qui est visiblement attaché à leur qualité de naturels François ; mais ils ne la regarderont pas moins comme une faveur signalée qui leur imposera un nouveau tribût de reconnoissance, puisqu'ils seront en étât par là d'établir des maisons solides de commerce aux Isles sans avoir dorénavant à craindre ces difficultés ni ces crises violentes que les Gouverneurs leur ont fait quelquefois éprouver.

[1] Suivent deux longs extraits de ces Lettres patentes. Nous les avons supprimés parce qu'ils ne font que rapporter, avec des longueurs, les termes des Lettres Patentes de 1550, cités plus haut. Voir *Recueil*, p. 13, 16 et 17.

Il est vrai que toutes les fois que ces malheurs leur sont arrivés et que les exposants s'en sont plaints comme ils le firent en 1765, le ministère est venu constamment à leur secours; mais comme cela ne s'est fait jusqu'ici que par des ordres particuliers, et que ces ordres, à cause de la distance des lieux, n'y portent que des remèdes lents et tardifs, le mal s'effectue, le commerce souffre, les entraves subsistent, la confiance manque et les plus beaux projets d'établissement s'évanouissent.

Quelle prudence y auroit-il, en effet, à y en former quand le succès ou la ruine peut dépendre soit de la bonne ou de la mauvaise volonté d'un nouveau Gouverneur, soit même du décès du moindre associé par des sceles que le Procureur aux biens vacants ne manque pas de faire apposer et qui sont toujours suivis d'opérations dont on ne se [illegible] que par les plus grands sacrifices.

[illegible] passer aux [illegible] chercher à leur grand [illegible] et d'autres [illegible]

[illegible] de la puis- [illegible] faire fleurir [illegible] Village du [illegible] de Paris.

[illegible]

de 1742.) Mais le commerce ne sçauroit se faire avec quelqu'étendüe dans les colonies qu'autant que le négociant y a un établissement fixe et qu'il y peut entretenir une correspondance certaine.

Il ne manque pour cela aux exposants que d'être assurés de leur tranquillité dans nos colonies par l'enregistrement que le Roi y daignera accorder de la confirmation des privilèges qu'ils réclament de ses bontés paternelles ; ils sont sans doute fondés à l'attendre cette tranquillité de leur talent et de leur intelligence dans le commerce, de la faveur de ceux qui s'y livrent, de leur admission depuis des siècles au nombre des naturels François, du zèle patriotique qui les a toujours animés et qu'ils font éclater en toute occasion, enfin, de la précieuse bienveillance que Sa Majesté étend à tous ceux qui ont le bonheur de vivre sous les lois paisibles de son gouvernement.

VIII

Ce mémoire de la communauté des Juifs portugais de Bordeaux produisit à la Cour une vive sensation : c'était un réveil, pour ainsi dire inopportun, de la torpeur administrative. L'engouement général que l'on avait pour les théories libérales et philosophiques n'allait pas cependant jusqu'à vouloir déranger et encore bien moins rompre les anciens rouages. C'était hardi aux Juifs de poser si nettement la question et on leur en voulut en quelque sorte pour cette hardiesse.

Le ministre Bertin [1] qui reçut la demande des Juifs portugais et espagnols, la renvoya pour être étudiée à fond au ministre de la Marine, alors M. de Sartine [2]. Celui-ci la soumit immédiatement au bureau spécial de son ministère, où étaient traitées les questions du commerce aux colonies. Là on prépara un projet de rapport à soumettre au Conseil du roi, rapport qui concluait simplement au rejet de la demande. Mais M. de Sartine ne se trouva pas satisfait des arguments que le bureau avait avancés ; il donna des ordres pour qu'on fît une enquête sur le point en question et qu'on demandât aux hommes compétents en matière coloniale un avis motivé. Ce résultat fort inattendu était dû aux démarches actives faites par Pereyre qui, avec la conviction chaleureuse du bien à

jusques à mon départ (en 1705) elles n'étoient point arrivées au point de perfection qu'elles avoient été portées par les Juifs. »

[1] Bertin (Henri-Léonard J.-B.), successivement lieutenant général de police, contrôleur général et ministre 1763-1784.

[2] Sartine (Antoine-Raymond-Jean-Gualbert-Gabriel de), qui avait été lieutenant général de police, devint Ministre de la Marine en 1774.

faire à ses coreligionnaires, mettait en mouvement tous ses amis et protecteurs, Il avait tant parlé de cette question qu'il n'était pas permis au ministre de l'étouffer et il lui fallut montrer qu'il n'agissait point de parti pris.

Pour être édifié d'une manière convenable sur les inconvénients et les avantages que pouvait avoir une loi formelle en faveur des Juifs aux colonies, le ministre fit consulter les quelques personnes qui, par la position qu'elles avaient occupée ou qu'elles occupaient encore aux colonies, étaient capables de le renseigner. C'était d'abord Malouet, commissaire général de la Marine, à qui on écrivit la lettre suivante [1] :

A Versailles, le 8 avril 1776.

Les Juifs Portugais sollicitent, Monsieur, le renouvellement de leurs privilèges, et ils demandent que les nouvelles Lettres-Patentes qui confirment celles qui leur ont été accordées sous Henry 2, Henry 3, Louis 14 et Louis 15 s'étendent aux Colonies et qu'elles soient adressées aux différents administrateurs pour être enregistrées aux Conseils supérieurs. Les Juifs, ainsi que les Protestants, sont tolérés dans les colonies ; mais convient-il de leur accorder à cet égard un titre exprès? Je vous prie de me marquer ce que vous en pensez. Je vous envoie, à cet effet, les pièces cy-jointes que vous me renverrez avec votre avis.

Je suis très parfaitement, Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur.

La circulaire suivante [2], conçue à peu près dans les mêmes termes, fut adressée à MM. le comte de Nolivos [3], de la Ferronays [4] et de la Rivière qui avaient été gouverneurs généraux aux colonies :

Circulaire à MM. le comte de Nolivos, de la Ferronays et de la Rivière.

A Versailles, le 8 avril 1776.

Les Juifs Portugais sollicitent, Monsieur, leur renouvellement des privilèges qu'ils ont obtenus sous Henry 2, Henry 3, Louis 14 et Louis 15, et ils demandent que les nouvelles Lettres-Patentes s'étendent aux colonies, afin qu'ils puissent y jouïr, après l'enregistrement

[1] Ministère de la Marine. — Minutes des dépesches et ordres du Roy 1776, p. 165.
[2] Ibid., p. 164.
[3] Pierre Gédéon, comte de Nolivos, maréchal des camps et armées du roi, gouverneur général des Iles françaises de l'Amérique sous le Vent en 1770.
[4] Etienne-Louis Ferron, vicomte de la Ferronnays, brigadier des armées du roi, commandant la colonie de Saint-Domingue en 1772.

aux Conseils supérieurs, de la plénitude de l'État de Citoyen. Vous savez que les Juifs sont tolérés ainsi que les Protestants dans ces différentes colonies. La question est de savoir s'il n'y a point d'inconvénient à leur accorder un titre exprès. Vous connaissez, Monsieur, le local. Je vous prie de me marquer, le plus promptement qu'il vous sera possible, ce que vous en pensez.

J'ai l'honneur d'être, etc.

P. S. à la lettre de M. de la Rivière : « Je vous envoie cy-joint un projet d'État sur lequel je vous prie de me dire pareillement votre avis. »

L'avant-projet de réponse ministérielle fut communiqué à M. Malouet, commissaire général, par le bureau du ministère, parce que c'était l'homme des anciennes traditions des bureaux. Mais la communication faite à M. de la Rivière d'une manière toute spéciale, le fut à l'instigation d'une personne qui connaissait les sentiments particuliers de cet officier général et qui savait pouvoir compter sur un avis favorable de la part de cet ancien gouverneur aux colonies. C'était sans doute Pereyre qui avait pu arriver à ce résultat, sur les indications des Juifs de Bordeaux : ceux-ci, en général, connaissaient très bien l'esprit de tous ceux qui s'occupaient ou qui s'étaient occupés de la question des colonies.

Un mois après, toutes les réponses étaient arrivées au ministère, et un premier résumé en fut fait pour être soumis à M. de Sartine ; après avoir donné des extraits des réponses de MM. de la Rivière et de Nolivos favorables à la demande, et de celles de MM. Malouet et de la Ferronnays opposés à l'autorisation, le chef de bureau ajoutait :

L'Edit du roi de 1685 concernant la police des Colonies françoises enjoint aux magistrats de chasser comme ennemis du nom chrétien les Juifs qui y auront établi leur résidence. Ils ont cependant été tolérés dès cette même époque et conformément à l'esprit du temps, on leur a souvent fait acheter le droit d'hospitalité, *ressource véritablement odieuse* et à laquelle nos mœurs actuelles repugneroient. Mais convient-il de leur donner dans nos isles une existence légale ? On pense que non. M. Malouet a très bien observé que les Juifs n'ont pas de patrie et que le genre d'industrie auquel ils se livrent, contraire au principe de tout gouvernement par l'abus qu'ils en font ou qu'ils en peuvent faire, est encore plus opposé aux établissements américains qui n'ont pour objet que la culture.

Ainsi, en rompant le frein qui les contient, ils pourraient devenir dangereux, et ce danger ne se voit point compensé par l'utilité présente, puisqu'ils ne possèdent aucuns biens-fonds et qu'ils ont pour

principe de n'en pas posséder. Dans tous les cas on ne pourroit, en les admettant, que les assimiler aux étrangers naturalisés qui, aux termes des Lettres-Patentes de 1727, ne peuvent être ni marchands ni courtiers ni agents d'affaires, et cette condiction nécessaire équivaudroit à leur égard à une exclusion. Dans cet état, le parti le plus simple est de maintenir seulement la tolérance actuelle.

Si Monseigneur approuve ces principes, on écrira en conséquence à M. Bertin.

M. de Sartine, ayant pris connaissance du résumé préparé par son bureau du commerce des colonies, écrivit de sa propre main à la suite de ce rapport :

Répondre à M. Bertin que les colonies sont des provinces du Royaume, que certainement aucun ministre n'oseroit prendre sur lui d'y autoriser légalement l'existence des Juifs ; que par la même raison je ne crois pas devoir me prêter à ce que les Juifs portugais demandent sans que l'affaire ait été discutée et décidée au Conseil du Roy.

En attendant simple tolérance.

M. de Cluny (sic), consulté par M. Bertin, paroît n'y avoir pas trouvé d'inconvénient, je serois bien aise d'en causer avec lui à titre d'ancien Intendant de St Domingue.

M. de Sartine fut encore plus embarrassé après l'entretien qu'il eut avec M. de Clugny, contrôleur général et ancien intendant aux colonies [1]. Celui-ci, qui avait déjà émis un avis favorable dans une conversation avec M. Bertin, maintint cet avis, malgré les observations de M. Malouet. Le ministre de la marine se décida à consulter des hommes de loi et des magistrats qui faisaient partie du Conseil du roi, et il fit transmettre à cet effet toutes les pièces du dossier à MM. d'Aguesseau [2] et Fleury [3] qui prirent connaissance des arguments contradictoires et donnèrent à M. de Sartine un avis écrit et longuement motivé.

Lorsque toutes les pièces se trouvèrent de nouveau au ministère, on les mit sous les yeux de M. de Sartine avec la note suivante :

On a examiné les différents avis proposés à Monseigneur sur la demande faite par les Juifs portugais pour obtenir une existence légale dans les colonies.

[1] Jean-Etienne Bernard de Clugny avait été intendant aux colonies, 1760-1763.

[2] D'Aguesseau (Henri-Cardin-Jean-Baptiste, comte), né en 1746, mort en 1826, conseiller d'État, avocat général au parlement de Paris, prévôt, maître des cérémonies, membre du Sénat sous l'Empire, pair de France sous Louis XVIII, petit-fils du Chancelier.

[3] Membre du Conseil d'État.

On ne peut apporter de meilleures raisons pour la négative que celles employées par M. Malouet, par M. de la Ferronnays, par les magistrats auxquels M. Chardon a rendu compte de cette demande et par le bureau des Colonies.

Il y aurait plus que contrariété de principe à donner aux Juifs, qui sont étrangers chez toutes les nations, un Etat-civil qui est refusé aux protestants.

D'un autre côté, l'espèce de concurrence que pourroit occasionner l'établissement des Juifs dans les colonies commenceroit par être nuisible aux négocians françois. L'union de régime et d'intérêt qui existeroit entre toutes les maisons juives produiroit le même effet qu'une compagnie qui voudroit avec des fonds immenses s'emparer du commerce exclusif. Des maisons particulières rivales les unes des autres seroient bientôt obligées de céder la place aux maisons juives qui finiroient par faire la loy aux cultivateurs dans les achats et dans les ventes. On ne sçauroit prévoir d'autres effets du parti proposé par M. de la Rivière : l'exclusion du commerce feroit cesser dans le fait tous les avantages de la concurrence sur laquelle cet ancien administrateur établit son système.

Par ces considérations on estime que les principes s'accordent avec les raisons de convenance pour s'en tenir à l'égard des Juifs à la simple tolérance conformément à l'avis du Bureau.

Le ministre de la marine se décida alors à adresser un long rapport à M. Bertin en résumant toutes les opinions et en concluant au maintien de la simple tolérance. Il déclara être opposé à une nouvelle loi et même ne voulut pas comprendre les colonies dans le renouvellement des lettres patentes. Nous le donnons ci-joint, ce qui nous dispense de résumer chaque lettre et chaque rapport[1].

M. Bertin saisit alors le Conseil du roi de la question soulevée par les Juifs de Bordeaux. Elle avait fait trop de bruit pour qu'on ne la discutât point. Il fit donner lecture du résumé de M. de Sartine, et le 22 novembre 1776 le Conseil en délibéra et décida qu'on demanderait au roi de s'en tenir à la simple tolérance et de ne point changer la situation des Juifs aux colonies par une décision spéciale qui leur donnerait une position légale. On décida, en outre, qu'un mémoire serait rédigé pour être soumis à la sanction du roi. On utilisa le rapport de M. de Sartine dont on supprima à peine quelques lignes et dont on ne changea que quelques mots.

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que dans toutes ces pièces on s'étend avec complaisance sur tous les arguments avancés par MM. Malouet et de la Ferronnays, tandis qu'on écourte et

[1] Pièces supplémentaires, n° 2.

qu'on dénature presque les belles idées de MM. de la Rivière, de Nolivos et de Clugny. Les magistrats chargés d'édifier le ministre sur la valeur réciproque des arguments, MM. Fleury et d'Aguesseau, tout en appuyant sur les motifs qui les poussent à admettre le rejet de la demande des Juifs, ne peuvent cependant dissimuler *que l'Edit de 1685 peut paroître trop dur aux mœurs du moment*. Ainsi, en 1776, quatre-vingt-dix ans après la promulgation du Code noir, le Conseil du roi, prenant à son compte la phrase de MM. d'Aguesseau et Fleury, ose dire au roi que l'édit rendu par son aïeul *peut paroître trop dur au cœur du roi;* mais il ne voudra pas en proposer l'abrogation, malgré la conviction de tous ses membres qu'il n'y aurait là qu'un acte de justice. On préfèrera laisser tout tomber en désuétude que de donner acte au progrès qui s'imposait de tous côtés.

IX

Cette résolution prise en Conseil du roi fit qu'on supprima dorénavant la formule traditionnelle dans les *instructions royales* et qu'on y substitua un autre paragraphe qui mettait en acte la théorie de la temporisation si savamment et si puissamment établie par les bureaux du ministère. La force d'inertie fut très habilement opposée à la marche des idées. Dans le *Mémoire du roi*[1] devant servir d'instruction au marquis de Bouillé, gouverneur de la Martinique, 7 mars 1777, le ministre dit :

Les Lois du Royaume à l'égard des Juifs et des protestans ne sont pas rigoureusement observées dans les colonies ; S. M. veut bien permettre que ceux qui sont établis à la Martinique et à Sainte-Lucie ne soient point inquiétés pour leur croyance, pourvu toutefois qu'ils s'abstiennent de tout exercice public de la religion qu'ils professent.

Mais cette tolérance ne remédiait à rien : le receveur des aubaines continuait comme par le passé à saisir les héritages des Juifs et les juges royaux à reconnaître la validité des saisies. C'est ainsi que la succession de Benjamin Delbaille, Juif, fut déclarée *aubaine* par arrêt du Port-au-Prince du 12 juillet 1779[2] et que

[1] Arch. du Minist. de la Marine. — Instructions aux administrateurs, *Ad annum* 1777.

[2] Moreau Saint-Méry. — Lois et constitutions des colonies, etc., t. V, p. 889.

celle de M. Depas, dont la fille Esther était devenue la femme de Jacob Gradis de Bordeaux, fut également saisie par le receveur des aubaines, attendu la qualité de Juif du défunt et de la dame Gradis son héritière. Les formalités étaient toujours longues et dispendieuses pour se faire rendre justice aux colonies ; enfin Jacob Gradis pour abréger toutes les lenteurs de la justice se fit délivrer tant en son nom qu'en celui d'Esther Depas son épouse *un brevet*[1] *de don des biens composant la succession du sieur Depas leur père et beau-père décédé à Saint-Domingue.*

Jusqu'à la veille de la Révolution, qui devait mettre un terme à toutes les exceptions, rien ne fut changé à la situation des Juifs aux colonies, et le caprice des gouverneurs relevait de temps en temps ce qu'il y avait de contradictoire entre la législation qu'on maintenait et les instructions qui permettaient de la violer. Le 28 janvier 1787, le ministre était obligé d'écrire à MM. Fitz Maurice et Lescalles une lettre[2] dans laquelle nous relevons le passage suivant, qui nous montre quelle était l'objection présentée par ces administrateurs :

La disposition que vous regardez comme une exception faite en faveur de la Guyane (1er septembre dernier), où l'on doit tolérer les protestants et les Juifs, est commune à toutes les colonies et il n'est guères possible de croire qu'elle soit inconnue.

On ne pouvait se résoudre à faire autre chose en faveur des Juifs qu'une disposition arbitraire qu'on appelait *tolérance*. Toutes les études, toutes les enquêtes faites et refaites, toutes les démarches entreprises et toutes les promesses sont restées sans résultat réel. Le 1er août 1788 dans les instructions ministérielles adressées à M. le marquis du Chilleau, gouverneur de Saint-Domingue, et à M. Marbé de Marbois, intendant, le ministre fait de nouvelles promesses pour la transformation de l'état des Juifs aux colonies et dit[3] :

Elle (Sa Majesté) se propose au surplus de leur (aux Juifs) accorder incessamment des faveurs plus étendues, conformément à ce qu'Elle a jugé convenable de statuer par un Edit du mois de novembre dernier à l'égard de ceux qui ne font pas profession de la religion catholique dans l'intérieur du roïaume.

[1] Ibid., VI, p. 234.
[2] Arch. du Minist. de la Marine. — Collect. Moreau Saint-Méry. — Code de Cayenne, t. VII, p. 393.
[3] Arch. du Minist. de la Marine. — Instructions aux administrateurs, *ad annum* 1788.

Quelques mois auparavant (7 septembre 1787), le ministre avait seulement autorisé le remboursement aux héritiers Daguilard de la somme que le comte d'Estaing avait imposée en 1764 au chef de cette famille et encore lui refusait-il formellement tout règlement d'intérêt, bien qu'il reconnût lui-même que *ces sommes ont dû être employées à l'utilité particulière de la colonie*[1].

En terminant cette étude nous ne pouvons nous empêcher de signaler le fait suivant qui montre combien les idées des habitants des colonies avaient changé à la fin du XVIIIe siècle :

Au mois d'août 1790, les créoles résidant à Bordeaux, inquiets du sort que la Révolution préparait aux colonies, tinrent une grande réunion au couvent Saint-Dominique. Ils choisirent pour président David Gradis, qu'ils chargèrent ensuite de toutes les démarches à faire auprès du gouvernement et qui mit au service de leur cause toute son activité et tout son zèle.

Ainsi, c'est dans un couvent de prêtres catholiques que le Juif David Gradis est reconnu par les habitants des colonies comme le plus digne de les présider et comme le plus capable de veiller à leurs intérêts.

AB. CAHEN.

(*A suivre.*)

[1] Arch. du Minist. de la Marine. — Colonies en général. T. XV, art. *Juif*.

RABBI JOSELMANN DE ROSHEIM

Nous avons donné, dans la *Revue*[1], tome II, p. 271, une biographie de Rabbi Joselmann. Nous sommes aujourd'hui en mesure de fournir sur cet homme remarquable quelques renseignements nouveaux.

M. X. Mossmann, dans son *Étude sur l'histoire des Juifs à Colmar*[2], avait déjà donné sur notre rabbin des informations que nous avions omis de signaler. Nous devons à l'obligeance du savant archiviste de Colmar la communication de quelques pièces inédites concernant Joselmann, tirées des collections confiées à sa garde.

M. Élie Scheid, notre excellent collaborateur, a également eu la bonté de nous copier, dans les Archives de la ville et les Archives départementales de Strasbourg, quelques pièces relatives à la vie de Joselmann.

C'est à M. Scheid aussi que nous devons de pouvoir reproduire ici, d'après des empreintes prises sur deux de ces pièces[3], le sceau

de Joselmann. Ce sceau porte le nom de Joseph, et une tête de taureau, emblème des Joseph, par allusion à Deut., XXXIII, 17. Nous

[1] Dans cet article, p. 273, les mots « Mais ce ne sont là que des hypothèses... » se rapportent à tout l'alinéa précédent sauf la dernière phrase, commençant par les mots « Citons enfin... ». Voir aussi *Revue*, II, p. 321.

[2] Colmar-Paris, 1866. Notre ami M. Gerson, rabbin de Dijon, nous avait, immédiatement après la publication de notre article, signalé cette étude.

[3] Archives de la ville de Strasbourg, GUP., L. 174, n° 21 et n° 22, du 25 juin 1534 et 18 juillet 1536.

reproduisons à côté de ce sceau, à cause de la similitude du dessin, un sceau moderne qui a été trouvé récemment à Haguenau et qui nous a été également envoyé par M. Scheid. Ce sceau est celui d'un Juda bar Salomon, demeurant à Haguenau au siècle dernier[1]; il porte également une tête de taureau (l'emblème des Juda est ordinairement un lion).

Les renseignements nouveaux que nous tirons de ces divers documents se rapportent principalement à l'histoire des Juifs d'Alsace.

Il en résulte d'abord que le nom de Joselmann s'écrivait Josel[2], Josell[3], Jösel[4], Jösell[5], Jössel[6], Joselin[7], Jesel[8], Jhesel[9], Jesle[10].

Son titre officiel est, dans les mêmes pièces : *gemeiner judischheit* (ou *judischeit*, ou *judisheit*, ou *judenn*) *befehlchhaber* (ou *bevelshaber*, ou *bevelhaber*), *gemeiner judischer regierer*, *gewaltshaber gemeiner judenschafft*.

M. Mossmann a raconté dans son *Étude* les efforts faits par la ville de Colmar en 1541 (p. 24) et en 1548 (p. 30) pour empêcher les Juifs qu'elle avait expulsés en 1512 (p. 21) de continuer leurs relations avec les habitants de la ville et d'y venir des villages les plus rapprochés où ils s'étaient réfugiés. Le 19 mars 1534, le magistrat de Colmar s'était plaint à Joselmann des Juifs qui venaient dans la ville. Il leur reprochait d'introduire dans la ville des monnaies étrangères, surtout de Lorraine, et de les changer auprès des habitants, ce qui faisait sortir du pays l'argent national. En outre, ils abusaient de la faculté qui leur était laissée de vendre de vieux habits, pour en vendre aussi des neufs, au grand détri-

[1] Il y avait à cette époque des graveurs juifs. M. Scheid a trouvé dans les Archives de la préfecture de Colmar (carton E, n° 710), une note d'où il résulte que le 3 août 1778, Joel Abraham, graveur, à Hattstadt, près Colmar, avait proposé à la Chancellerie de Ribeauville de lui faire les sceaux dont elle avait besoin, s'engageant à en perdre le prix, si le travail était défectueux. Le 10 septembre, il livra les sceaux, qui furent trouvés parfaits. Sa facture, où les sceaux sont reproduits, se montait à 100 livres, savoir : 1 grand sceau en argent, 48 l. ; 1 sceau plus petit, en argent, 36 l. ; 2 petits sceaux (non en argent), à 5 l. pièce ; à l'orfèvre pour une plaque en argent, 4 l.

[2] Archives de la ville de Strasbourg, GUP. L. 174, pièces du 18 juillet 1536 et du 5 septembre 1542.

[3] *Ibid.*, 3 mai 1537.

[4] *Ibid.*, 25 juin 1534.

[5] *Ibid.*, 18 juillet 1536.

[6] *Ibid.*, 3 mai 1537.

[7] Arch. dép. de Strasbourg, C. 78.

[8] Arch. de la v. de Strasbourg, *ibid.*, 25 juin 1534.

[9] Arch. dép. de Str., *ibid.*, 26 juin, 18 juillet 1536 ; 21 mai 1553.

[10] Arch. de la ville de Colmar, G. G., *Israelites*, 1er juin 1542. Le nom de Joslé est encore aujourd'hui usité parmi les Juifs d'Alsace.

ment des artisans de la ville[1]. Cette plainte fut renouvelée le 11 avril de la même année[2], et le 22 mars Joselmann y répondit en disant qu'aussitôt après Pâque il écrirait aux Juifs de Wintzenheim, de Turckheim et d'Ammerschwiller pour leur faire à ce sujet les représentations nécessaires[3]. La querelle se renouvela, plus vive, en 1541. Le 11 avril de cette année, la ville de Colmar obtint un rescrit impérial, bientôt révoqué (24 mai suivant), qui défendait aux Juifs de se rendre à Colmar sans une permission de l'obristmestre, et le 16 août elle signifia ce rescrit à Joselmann[4]. Il y répondit le jeudi 1er juin 1542, et offrit de venir le lendemain à Colmar pour s'entendre avec le magistrat, mais cette offre fut rejetée, et en vertu du rescrit de 1541, l'obristmestre refusait à tous les Juifs l'entrée de la ville[5]. Un mandement de Charles-Quint, du 11 avril 1541, rappela à la ville de Colmar les privilèges des Juifs et leur droit « d'aller et venir librement sur toutes les routes de l'Empire et notamment de se rendre dans les villes impériales et de fréquenter les marchés. » Immédiatement Joselmann sollicita du magistrat de Colmar l'exécution de ce mandement et il écrivit en même temps à ce sujet à Henri de Fleckenstein, lieutenant du grand-bailli de Haguenau, qui lui répondit que la ville de Colmar était obligée d'accorder aux Juifs l'entrée et le passage[6]. Mais le magistrat faisait la sourde oreille. A la demande de Joselmann de le laisser entrer dans la ville lui et ses ressortissants (*Verwandten, Mitverwandten*), le magistrat avait répondu qu'il lui ferait connaître sa décision dans trois à quatre semaines et Henri de Fleckenstein lui avait également annoncé que la réponse définitive serait donnée dans un mois. « Mais, écrit Joselmann à Henri de Fleckenstein, voilà deux mois et aussi la vendange (ou l'automne *Herbst*) passés et je n'ai pas encore de réponse... J'adresse donc encore une fois mon humble supplique en mon nom et au nom de mes ressortissants à Votre Grâce, pour la solution de cette affaire..., car

[1] Arch. de la ville de Colmar, *ibid.*, d'après une communication de M. Scheid.
[2] Mossmann, p. 24.
[3] Arch. de Colm., *ibid.*, d'après M. Scheid.
[4] Mossmann, p. 24-25, Archiv. de Colm., *ibid.*
[5] Mossmann, p. 28.
[6] Archiv. dép. de Strasbg., C. 78, d'après M. Scheid ; comp. Mossmann, p. 28. C'est à cette époque que se place, sans doute, la lettre de Henri de Fleckenstein, datée de Haguenau, 1er août 1548, et adressée au magistrat de Colmar, pour rappeler celui-ci à l'exécution des ordres impériaux relatifs au droit d'entrée des Juifs. On y voit que Colmar n'était pas la seule ville du bailliage de Haguenau qui eût refusé l'accès aux Juifs (Archiv. de Colm., *ibid.*). Cette lettre nous paraît antérieure à celle que Joselmann écrivit au lieutenant du grand-bailli de Haguenau, et dont nous parlons plus loin, car cette dernière dit que les vendanges (ou l'automne) sont passées. Comp. cependant Mossmann, p. 28.

si nous n'avons pas la même foi, nous n'en sommes pas moins des hommes que le Dieu Tout-Puissant a créés pour demeurer avec les autres hommes sur la terre [1] ». Pressée par le lieutenant du grand bailli et par Joselmann, la ville avait envoyé auprès de Charles-Quint un ambassadeur qui partit le 14 août, mais celui-ci ne put recueillir à la cour que des promesses vagues, et les choses traînant en longueur, Joselmann, qui avait tout fait pour éviter un procès (il le répète dans ses lettres), obtint de l'empereur que la ville de Colmar fût assignée devant la chambre impériale de Spire [2]. Nous traduisons ici cette assignation datée du 19 décembre 1548 [3] :

« Nous Charles le cinquième, par la grâce de Dieu empereur Romain, etc..., adressons à nos chers et fidèles bourguemestre et Conseil de la ville de Colmar notre grâce et salut. Chers et fidèles sujets, devant le tribunal de notre Chambre impériale notre Juif Josell de Rosheim, gouverneur de toute la Juiverie, s'est plaint que, en dépit des lois ecclésiastiques et séculières, qui veulent et permettent que les Juifs, en qualité de sujets et ressortissants (*verwandte*) du saint empire romain, et en vertu de certaines lois spéciales, ordonnances et mesures, soient tolérés, et que la Communauté des Juifs jouisse, en toutes choses et circonstances, des lois générales de l'empire, comme les chrétiens, et doive et puisse s'en contenter ; que, par conséquent, l'entrée, la circulation et la liberté des transactions (*wandel und handel*) dans tous nos duchés, seigneuries, tribunaux et villes de l'Empire, moyennant les prestations d'usage antique, doivent leur être laissées libres et sans entraves, comme ils en ont joui paisiblement partout et toujours dans l'Empire et principalement chez vous dans la ville de Colmar et comme ils doivent en jouir encore et comme il leur a été gracieusement accordé, pour la conservation des droits communs de la Communauté des Juifs, par nos ancêtres dans l'Empire, Empereurs Romains et Rois, et particulièrement par Nous-même, qu'ils pouvaient en toute sécurité et sans empêchement passer et circuler pour avoir circulation et accès libres aux marchés annuels et hebdomadaires dans toutes les villes et les bourgs pour leurs besoins et leur subsistance, conformément à la teneur de notre privilège impérial (*freihaittsbrief*) et aux déclarations et énonciations y contenues donné à ce sujet à Augsbourg l'an passé quarante-sept [4] du petit comput, et transmis et notifié en original à notre susdite Chambre de justice ; ce nonobstant, Vous, bourguemestre et

[1] Arch. de Colmar, G. G., *Israélites* (comp. Mossm., p. 28) : « Ob schon gleich wol wir nit eines glaubens, so seindt wir doch mentschen die got der almechtigen beschaffenn hat bei andern menschen vff erden zuwonen. »

[2] Mossmann, p. 30.

[3] Arch. de Colmar, G. G., *Israélites*.

[4] C'est le mandement du 23 septembre 1547 dont il est question plus haut.

aux citoyens de la ville un mandement par lequel il leur enjoignit de n'avoir dorénavant aucunes relations avec les Juifs, de ne point leur emprunter d'argent et de se dégager de toutes leurs obligations envers eux. Et parce que des Juifs avaient de nouveau fait de l'usure au détriment de chrétiens de Strasbourg et s'étaient adressés à la juridiction de Rothweil, ce qui avait entraîné de grands frais, et en particulier Smuhl, Juif d'Espach, Blömell, femme d'Abraham, de Hochfelden, la ville refusait de laisser entrer dorénavant les Juifs et de leur donner des sauf-conduits. Joselmann, à qui le magistrat de Strasbourg s'était adressé au sujet du méfait de Smuhl d'Espach, avait immédiatement obtenu de celui-ci qu'il retirât son instance auprès de la chambre de Rothweil et fît revenir l'engagement que lui avait signé Claus de Marlenheim, auteur de la plainte contre ce Juif; mais la pièce n'étant pas revenue, Joselmann avait envoyé un messager juré pour la reprendre et la remettre au magistrat. Il s'empressa de l'annoncer au magistrat par lettre du 28 juin 1536[1], mais cette démarche n'apaisa pas le Conseil. Une assemblée de Juifs fut convoquée à Rosheim, conformément à l'usage et à la tradition. La réunion signa, avec Joselmann, une lettre adressée au magistrat[2] et par laquelle elle s'engagea, au nom de la communauté des Juifs du bailliage de Haguenau, pour tous les Juifs et leurs descendants, à ne jamais recourir, dans leurs procès avec les ressortissants du magistrat de Strasbourg, à aucune juridiction étrangère, mais au magistrat même ou à la juridiction invoquée par celui-ci. Et après l'arrêt prononcé, les Juifs s'engagent à ne pas en appeler, à moins que les deux parties ne soient d'accord pour se plaindre de l'arrêt, auquel cas l'appel sera porté devant la Chambre des délégués impériaux à Strasbourg, appelés les Treize, dont la décision sera sans appel, à moins que le magistrat de Strasbourg n'en ait décidé autrement. En outre, toutes les lettres (contrats ?) entre les Juifs et citoyens de Strasbourg actuellement existants, sont déclarées nulles et sans valeur, et si les Juifs les vendent ou transmettent à d'autres, ceux-ci s'obligeront à se soumettre à ce règlement. De plus, en reconnaissance de la protection que la ville a toujours accordée aux Juifs en temps de guerre, les Juifs promettent que si un vol est commis au détriment d'un citoyen de Strasbourg et que l'objet volé tombe aux mains d'un Juif, celui-ci le restituera gratuitement à son propriétaire légitime. Tout Juif qui contreviendra aux articles de ce règlement, pourra être frappé par le magistrat d'une amende de 10 livres *pfenning*, et en outre l'entrée de la

[1] Arch. de la ville de Strasbg., GUP., L. 174, n° 22.
[2] *Ibid.*, n° 24.

ville lui sera refusée jusqu'à ce qu'il se soit arrangé avec le magistrat. Pour validation de cette pièce, le Conseil de Rosheim fut prié d'y apposer son sceau à côté de celui de Joselmann, ce qui fut fait à Rosheim, le 18 juillet 1536.

Une autre affaire alsacienne préoccupa gravement Joselmann vers la fin de sa vie. Le conseil de Dangolsheim avait accordé le droit de domicile à sept familles juives, quatre autres y étaient venues sans autorisation formelle [1]. En 1553, à la suite d'une discussion qui eut lieu entre un Juif et un chrétien notable et qui dégénéra en voies de fait, le Conseil voulut expulser tous les Juifs. Joselmann vint à leur secours, et fit, pour les protéger, plusieurs voyages à Spire, à Heidelberg, etc. Nous avons une lettre de recommandation donnée à ce sujet par Charles-Quint à Joselmann, datée de Spire, 17 janvier 1554, et adressée à son beau-frère, prince électeur, à Heidelberg [2]. L'empereur demandait que les parties fussent entendues par la Chambre de l'électeur dans le délai d'un mois. Cependant la citation ne venait pas, et le jour de l'expulsion, fixé au 21 avril, approchait. Joselmann exprima ses inquiétudes au prince électeur dans une lettre datée de Haguenau, dimanche *Oculi* (21 avril) 1554 [3]. Ses instances furent inutiles, les Juifs durent quitter Dangolsheim. Comme ils y avaient acquis un cimetière qui était leur propriété, en vertu d'un mandement de l'empereur Maximilien, qui avait permis aux Juifs d'Alsace d'avoir deux cimetières, l'un à Dangolsheim, l'autre à Ettendorf [4], ils voulurent continuer à y enterrer leurs morts, en payant au Conseil la somme de 1 florin fixée par le mandement impérial pour chaque enterrement, mais le Conseil de Dangolsheim refusait de les laisser approcher de ces cimetières. Lazarus de Surbourg, le nouveau *Befehlshaber* des Juifs (Joselmann était mort?), adressa une plainte à ce sujet, le 11 juillet 1554, au bailli de Haguenau [5]. Il invoqua le précédent créé par les magistrats de Sennen, Orsweiler, Annweiler, et autres lieux, où les Juifs avaient été expulsés, mais avaient pu garder la jouissance de leurs cimetières. Henri de Fleckenstein,

[1] C'est M. E. Scheid qui nous a fait connaître les préliminaires de l'affaire de Dangolsheim.

[2] Arch. dép. de Strasbg., C. 78. Nous n'avons pas les documents nécessaires pour identifier le personnage à qui la lettre est adressée. C'est à ce prince, probablement, qu'est adressée une lettre de Joselmann du 21 mai 1553 (archiv. dép. Strasbg., C. 78), par laquelle Joselm. demande la permission de défendre les Juifs, se rappelant que souvent, et particulièrement en 1551, le prince a accueilli favorablement ses réclamations.

[3] Archiv. dép. de Strasbg., C. 78.

[4] Cimetière important qui existe encore aujourd'hui.

[5] Archiv. dép. de Strasbg., C. 78.

lieutenant du bailli, s'adressa, le 17 juillet 1554, au prince Électeur pour lui demander des instructions [1]. Faut-il débarrasser le Conseil de Dangolsheim de cette peste de l'enterrement des Juifs, ou quelle réponse donnera-t-on à Lazarus ? Nous ne savons quelle mesure fut prise à ce sujet [2].

Nous avons montré, dans notre précédent article, que Joselmann ne s'intéressait pas seulement aux Juifs d'Alsace, mais à ceux de tout l'Empire. En l'année 1537, à propos d'un méfait de quelques jeunes gens juifs, l'Électeur de Saxe voulut chasser tous les Juifs de son pays, et ne plus même permettre à aucun Juif de traverser son territoire. Joselmann fut appelé au secours par les Juifs de Saxe, et se disposa à se rendre auprès de l'Électeur. Il pensa à se munir de lettres de recommandations. Le docteur Wolf Capito, de Strasbourg, lui en donna une pour Martin Luther [3] (datée du 26 avril 1537). Il recommanda Joselmann comme « un homme distingué parmi les Juifs, un homme pieux à la manière de ce peuple, et un bon talmudiste [4]. » Le magistrat de Strasbourg le munit également d'une lettre pour l'Électeur, le duc Jean Frédéric [5]. Cette lettre, datée du 5 mai 1537, dit [6] « que Joselmann, dans ses relations de plusieurs années avec le magistrat au sujet des Juifs, a toujours agi d'une façon si honorable et si convenable, et s'est montré et efforcé d'être ainsi à la manière et selon l'esprit de sa foi en Dieu, que voulant maintenant, dans l'intérêt de ses coreligionnaires, se rendre auprès de l'Électeur, et que, d'après l'enseignement de saint Paul on doit aussi montrer de la miséricorde et de la pitié à ces pauvres gens, le magistrat adresse à l'Électeur l'humble demande de vouloir bien accorder un sauf-conduit à Joselmann et de l'écouter avec bienveillance. »

Plusieurs années auparavant, le 5 septembre 1543, Joselmann avait aussi demandé au magistrat de Strasbourg (et sans doute

[1] *Ibid.*

[2] Le consistoire israélite de Strasbourg a loué le terrain où était le cimetière israélite de Dangolsheim, afin que les tombes juives soient en repos (Scheid).

[3] Archiv. de la v. de Strasbg., GUP., L. 174, n° 23.

[4] « Josephus, ein fürnemar under den Juden, und nech der art desselbigen volkes, ein frommer man und eins guten *lambdens.* » (Scheid.)

[5] Archiv. de la v. de Strasbg., *ibid.*, n° 23.

[6] « Nun hat sich aber der selbig Jud lang Jar her als ein genachpurter in die handlung so sich bei uns der Juden halben begeben allwegen geschagen und uff erbare pilliche weg gehandelt, und als der so noch Art und Verstandt seins Glaubensuf Got sich hewisen und beflissen, wie er sich dan jetzo auch umb den seinen willen in diese Reiss zu E. F. G. begeben wil und wir dan noch der leer Sanntt-Paulussen, mit disen armen luten auch barmherzigkeit und mitliden tragenn sollen... » (Scheid.)

reçu de lui) une lettre de recommandation pour le prince landgrave de Hesse [1]. Il avait appris que ce prince se proposait de prendre des mesures très graves contre les Juifs et même on lui avait dit que le prince avait été amené à ces dispositions par les calomnies de certains Juifs baptisés, qui avaient parlé sous la pression exercée sur eux par le docteur Martin Luther. Joselmann se propose d'aller trouver le prince, car « la loi divine et la loi naturelle ordonnent que tout homme craignant Dieu évite de faire à son semblable aucun mal ni injustice, mais est obligé de le protéger, et même un étranger qui ne serait pas de ma religion, s'il était accusé injustement et qu'il me fût possible de le disculper et protéger en dévoilant la vérité, je n'épargnerais pas mon corps autant que possible (pour le sauver). » Joselmann espère que le prince l'écoutera, d'autant plus qu'il a (le prince) une haute intelligence de l'Écriture sainte, et il supplie le magistrat de le recommander, comme il l'a déjà, par faveur et justice, recommandé bien des fois à des princes électeurs et à des princes. Il n'y a pas de doute que la recommandation, qui avait pour but d'obtenir pour Joselmann un sauf-conduit, ne fut accordée.

Avant de finir, nous devons examiner deux questions de dates relatives à Joselmann : la date de sa nomination de « commandant des Juifs, » et la date de sa mort.

Nous avons déjà indiqué, dans notre premier article [2], la divergence qui s'est produite au sujet de l'époque de la nomination de Joselmann. Les renseignements que nous avons aujourd'hui ne résolvent pas le problème. Dans le Journal de Joselmann, celui-ci dit formellement qu'il fut nommé en l'an (5)270, c'est-à-dire en 1510. « En l'année 270 du petit comput, je fus choisi pour la charge des intérêts des communautés. Dans la même année eut lieu le grand malheur dans la Marche, et l'on brûla à Berlin 38 israélites nobles, pieux et craignant Dieu [3]. » Ce dernier trait confirme la date, car il se rapporte à un fait bien connu et qui eut bien lieu en 1510. D'un autre côté, nous avons deux pièces de Joselmann, celle du 5 septembre 1543 et celle du 21 mai 1553, qui donnent, pour la date de sa nomination, une autre année. Dans la première il dit : « Je suis comme un ancien parmi les Juifs, pendant quarante ans j'ai été, devant les grands et les petits États, le représentant et le chargé de pouvoirs de la pauvre communauté

[1] Archiv. de la v. de Strasbg., GUP. L. 174, n° 23.
[2] *Revue*, II, p. 272.
[3] *Israelit* de Mayence, année 1881, p. 672.

des Juifs[1]. » Dans le second il est dit : « Il y a près de cinquante ans que, dans ce bailliage de Haguenau et en d'autres lieux, j'ai été préposé et nommé (chef) de la communauté des Juifs[2]. » Ces deux pièces s'accordent donc à placer sa nomination en 1503, tandis que le Journal la place en 1510. Nous nous abstenons de faire aucune hypothèse pour lever cette contradiction.

Il y a aussi incertitude sur la date de la mort de Joselmann. M. Lehmann[3] suppose qu'en 1555 il était encore en vie, puisque autrement son petit-fils, Rabbi Eliyahu Baal Schêm, qui naquit en 1555, aurait porté le nom de son grand-père. Cependant, si l'on remarque que le 21 avril 1554 Joselmann s'occupe encore de l'affaire de Dangolsheim et écrit encore à ce sujet à Heidelberg, et que le 11 juillet 1554, c'est Lazarus de Surbourg[4] qui a pris l'affaire en mains en qualité de *Bevelhaber* de la communauté des Juifs du bailliage de Haguenau, on peut supposer que Joselmann était mort dans l'intervalle.

ISIDORE LOEB.

[1] « So bin ich nun als ein alter bei den Juden, viertzig Jar der armen Judenschafft vor hoch und niedern Standen ir vorgenger und volfürer gewesen. » (Scheid.)

[2] « Demnoch ich mich bei fünfzig Jarren lang her in dieser landvogtei Haguenau und auch an andern Ortten gemeiner Judenscheit vorgesetzt und erwelt worden. » (Scheid.)

[3] *Rabbi Joselmann*, II, p. 325.

[4] Sarburg chez M. Lehmann, *ibid.*, p. 325.

NOTES ET MÉLANGES

PIERRES TUMULAIRES A MACON.

Il existe au musée de la ville de Mâcon un certain nombre de pierres tumulaires hébraïques, qui ont été découvertes par les ouvriers travaillant à l'établissement du chemin de fer de Paris à Lyon. L'emplacement où elles ont été trouvées était sans doute le cimetière des Juifs, placé au nord de la ville, en dehors des fortifications, au bas d'une petite colline, et près d'un petit ruisseau sur lequel a été établi un pont appelé *Pontjeu* (pont des Juifs). Ce quartier se nommait Bourg Savoureux [1]. Non loin de ce cimetière se trouve encore aujourd'hui une maison de campagne qui, de temps immémorial, porte le nom de *Sabbat*, et on prétend, à Mâcon, que c'est là que se trouvait la synagogue. Dans le voisinage, on a découvert aussi un puits qui, à en juger d'après sa construction, pourrait bien être un *Mikvéh* (bain rituel). Les pierres tumulaires sont aujourd'hui en moins bon état qu'à l'époque où elles furent exhumées. Notre excellent ami, M. X. Mayer, qui a bien voulu nous en envoyer l'estampage, fait par les soins de M. Lacroix, avait copié les inscriptions de ces pierres à l'époque où elles furent découvertes et nous avons mis entre parenthèses, dans

[1] Je dois ces renseignements topographiques à M. Lacroix, pharmacien à Mâcon. M. Lacroix m'écrit : Dans un manuscrit de la fin du dernier siècle et intitulé *Annales pour servir à l'histoire de la ville de Mâcon*, il est dit que « les Juifs anciennement faisaient leur résidence à Mâcon dans la rue appelée la *Petite Egypte*, près le palais des comtes de Mâcon ; lesdits Juifs étaient tenus de payer tous les ans au sieur chantre de Saint-Vincent (cathédrale) une livre de pigmentum, le jour de Noël, et le jour de Pâques une paire de chaussures en fin drap. Ce pigmentum était un certain breuvage fait avec du miel, ressemblant à l'hypocras. En 1165, on leur accorda une place pour enterrer leurs morts qui était appelée le cimetière des Juifs, auquel lieu restèrent des vestiges et épitaphes écrites en lettres hébraïques. Après qu'ils furent chassés, ce cimetière fut donné pour la paroisse de Saint-Etienne. Auprès de cet endroit, il y a des vignes et une maison que l'on appelle *Sabbat*. » Le [illegible] que les Juifs étaient obligés de donner au chantre pourrait bien être [illegible] simplement du piment ; on sait que dans beaucoup de villes les Juifs [illegible] impôt de poivre.

la transcription suivante des estampages, les lettres qui se trouvent sur sa copie, mais qui ont disparu depuis sur les pierres et ne figurent pas sur les estampages. Les lettres entre crochets sont ajoutées par nous. A la place des points qui se trouvent sur certaines lettres des originaux, nous avons mis le signe ′ à la suite de la lettre.

1. אנגלייקא
בת ר′ יעקב

« Angélique, fille de Rabbi Jacob. »

2. חזקיה ב[ן]
[ה]נ ר יצ[חק]
[ז]צל א שמ[ות] (אך)

« Hiskiyya fils du *Nadîb* Rabbi Isaac, le souvenir du juste soit béni (זכר צדיק לברכה) ! Dimanche, [section de] *Semot,* année 21 ».

Si la lecture אך est juste, la pierre serait de l'année 5021 ; le samedi de *Semot* de cette année tombe le 21 tébet = 25 décembre 1260, et le dimanche précédent tombe le 19 décembre.

3. יהודה בר
אחרן נע
א′ וירא סה ל

« Juda fils de R. Ahron, qu'il repose dans l'Eden (נוחו עדן). Dimanche, [section de] *Vayyêra,* [an] 65 du comput (לפרט) ».

Le samedi de *Vayyêra* de l'an 5065 tombe le 17 Hesvan, le dimanche précédent tombe le 11 Hesvan, qui coïncide avec le 11 octobre 1304.

4. יהודה בן הר
ימין זצל

« Juda fils du Rabbin..., le souvenir du juste soit béni ! »

Le premier mot de la seconde ligne fait peut-être [בני]מין, de sorte qu'on aurait : Juda fils du Rabbin Benjamin.

5. . . . . .
שמואל זצל

Le commencement de l'inscription manque ; la ligne conservée contient le nom de Samuel, probablement le père de la personne enterrée.

6. . . . . .
. . . משה

« . . . Moïse... »

Dans la première ligne, que nous avons représentée par des points, on reconnaît encore, au commencement, le bas d'un ש, et plus loin, si nous ne trompons, le groupe וב ; au commencement de la seconde ligne il semble qu'il y a un *yod*.

7. יואיאה בת הה
ר' שמואל מ'כ'
נפטרה בשם טוב ג' מטות שנ' ע' ל

« Joayah, fille du grand savant (החכם הגדול ou האשל הגדול) Rabbi Samuel, qu'il repose dans la gloire (מנוחתו כבוד') ! Décédée en bon renom le mardi, [section de] *Mattot*, an 70 du comput. »

Le mardi de la section de *Mattot* an 5070 correspond au 24 Tammuz = 23 juin 1310.

Joayah ou Joiah est sans doute le nom de Joie ou Joye ; voyez *Revue*, I, p. 69.

ISIDORE LOEB.

ÉTYMOLOGIES ARAMÉENNES : LES PARTICULES לְוַת, כְּוַת, כְּמַת ET כַּאמַת

Les prépositions לְוַת « vers », « chez », et כְּוַת « comme », se rapprochent, par le sens, des simples particules לְ et כְּ, et on s'accorde à voir dans les premières un développement de celles-ci. Mais quel est l'élément qui a fourni ce développement ? Ici commence le doute, car il n'existe pas de mot וַת que l'on puisse accepter avec la même certitude que le מָא, par exemple, de לְמָא, ou de כְּמָא. La particule la plus proche, proposée pour la première fois, croyons-nous, par M. J. Lévy dans son Chaldaeisches Woerterbuch, est la particule יַת, en faveur de laquelle plaident, en effet, plusieurs arguments. Dans les targoums, יַת traduit l'hébreu אֵת, signe de l'accusatif : il est donc naturel qu'il s'allie au lâmed qui indique l'objet ou la direction vers un objet. Il traduit encore l'hébreu אוֹת qui sert de support aux suffixes des pronoms personnels : יָתִי « moi », יָתֵיהּ « lui », etc. La préposition כְּ ne recevant pas directement ces suffixes en araméen, יַת était l'intermédiaire trouvé, et on aurait dit כְּוָתִי, כְּוָתֵיהּ, etc., au lieu de *keyâté*, *keyâtéh*. Cependant la mutation de yod en waw n'avait guère de raison d'être dans ce cas, car on pourrait articuler *leyât*,

keyât aussi aisément que *lewât, kewât.* Si le sens conduit à assigner une origine commune à la particule יַת et à la désinence de לָוָת et כְּוָת, ne doit-on pas supposer que cette dernière présente la forme la plus ancienne et que le yod de יַת vient de waw, conformément à la loi d'euphonie qui, en hébreu et en araméen, transforme la plupart des racines pé-waw en pé-yod? Mais cette conjecture n'est même pas nécessaire, car יְתָא signifie *l'être* et se ramène à une double racine היה et הוה conservée par l'hébreu, quoique l'araméen n'ait plus que la dernière forme. Le hé initial de הוה est peu solide, suivi qu'il est d'une consonne faible; il tombe en syriaque quand le verbe *hwâ* est enclitique. Le nom d'action régulièrement formé de *hwâ* ou *hyâ* serait, avec la terminaison féminine si fréquente dans les lâmed-hé, הֲוָיְתָא ou הֲיָיְתָא, ou, après la chute du hé initial, יְתָא ou יָתָא; cette dernière forme devient à l'état construit יַת ou יַת, suivant la ponctuation des targoums qui abrège l'*a* long de la syllabe fermée, et יָת ou יָת en syriaque, où cette abréviation n'a pas lieu. La forme ות ne se rencontre plus que dans les prépositions לות et כות, et les composés de cette dernière, הכות et avec les suffixes pronominaux אכות.

Une étymologie différente a été proposée par M. G. Hoffmann dans le Journal oriental allemand (Voy. *Zeitsch. der D. M. G.*, XXXII, p. 753). Suivant ce savant, ces particules auraient la terminaison du pluriel féminin greffée sur un suffixe *ai*, que l'on retrouve dans l'hébreu אֲלֵי et l'arabe *ila(i)*, d'une part, et le syriaque אֵי, d'autre part. Mais, dans cette hypothèse, le double suffixe donnerait une forme *awât* et non *wât*, qui ressort de l'analyse de לָוָת et כָּוָת. La préposition עֲלֵי « sur », arabe *'ala(i)*, en redoublant le suffixe *ai* donne naissance, en effet, à un nouveau suffixe *awai* (et non *wai*) dans le vocable araméen עלוי, pron. *'élawê, 'élawai*, et *'alawai*, selon les dialectes. En outre, cette terminaison *wât* serait unique en son genre, comp. le phénicien עלת et פנת avec l'hébreu עֲלֵי et פְּנֵי, et l'araméen בֵּינַת ou בֵּינָת, hébreu בֵּינוֹת, avec la forme à terminaison masculine בינוי suivie des suffixes pronominaux.

Il est vraisemblable que c'est par analogie de כְּוָת que le mot כְּמַת ou plutôt דְּכְמַת s'est formé de כְּמָא dans le dialecte des targoums palestiniens, et que le talmudique כְּמוֹת s'est développé de כְּמוֹ. L'hypothèse de M. J. Lévy, qui voit dans כְּמַת une contraction de כְּמָא et de יַת (ou יַת), laisse inexpliquée l'abréviation de יַת (ou יַת) en *at*, abréviation contredite par כְּוָת.

On est d'accord aujourd'hui pour rapprocher de כְּמַת ou כְּמוֹת le syriaque כְּאמַת. Nous avons aussi admis ce rapprochement dans notre *Traité de grammaire syriaque*. Cependant il prête le flanc

à de fortes objections. Il ne rend pas compte de la voyelle et de l'aleph de la première syllabe ni de la voyelle brève de la seconde syllabe. En outre כְּמַת et כְּמוֹת sont des prépositions qui reçoivent les suffixes des pronoms personnels; le syriaque כֵּאמַת a une autre application. Il est employé soit comme adverbe de l'explication « ainsi », « à savoir », soit comme conjonction, quand il est suivi du dâlet conjonctif. Il ne se rencontre devant un nom que pour introduire un exemple cité à l'appui d'une règle et se traduit par « ainsi », « par exemple ». Il diffère donc et par le sens et par la forme de כְּמַת et de כְּוָת.

La décomposition en כְּ et אֵמַתִי « quand », très satisfaisante pour la forme, l'est moins pour le sens. Elle trouve cependant sa justification dans les textes néo-syriaques publiés au commencement de cette année à Tubingue par M. Socin. Dans le dialecte fellihi, la particule de comparaison « comme » présente deux formes: la première est *kh*, répondant au syriaque ancien *akh* אך; la seconde est *khédégit* ou *khedégid*, composée de *kh* avec le dâlet conjonctif et de *eigit* ou *eigid*[1], « quand », proprement « alors que », *eigad*. La première partie de ce composé, *khed*, est usitée dans le dialecte du Tour ʿAbdin avec le sens de « comme ». Le syriaque ancien *kèmat* et le néo-syriaque *khedégid* signifient donc littéralement « comme quand », « comme parfois », « ut quandoque »; comp. les locutions : אִית אֵמַתִי דְ « parfois », כָּל אֵמַתִי דְ « toutes les fois que ». Le syriaque ancien כֵּאמַת דְ paraît avoir encore le sens de « quand » (voy. *Thesaurus Syriacus*, sous ce mot); il a été usité ensuite, d'une manière elliptique, comme adverbe. En néo-syriaque, les particules *khed* et *khedégid* sont devenues des prépositions; nous croyons qu'elles mettent sur la voie de la vraie étymologie du syriaque כֵּאמַת.

RUBENS DUVAL.

UNE CONSULTATION INÉDITE

En révisant la liste d'anciens ouvrages hébreux à la Bibliothèque nationale de Paris, figurant au *Catalogue des livres im-*

[1] Voy. *Die neu-aramaeischen Dialekte von Armia bis Mosul* von Dr Albert Socin, Laupp, Tubingue, 1882, p. 144.21, 155. 8 et 9; comp. *Revue critique*, numéro du 31 juillet 1882.

primés de la Biblioth. du Roy (Paris, 1739, fol. I, Théologie), nous avons découvert, au milieu d'un recueil de consultations (ש"ות), inscrit sous le n° A, 944, un ms. hébreu qui avait échappé aux rédacteurs du Catalogue, le célèbre Clément, bibliothécaire de Louis XIV, et Buvat au XVIIIe siècle. La description rectifiée du volume entier, avec la date de chaque pièce, offre peut-être de l'intérêt. C'est un recueil contenant trois œuvres : 1° La Casuistique de R. Méir b. Baroukh (Crémone, 1557, 4°); 2° celle de R. Menahem 'Azaria (Venise, s. d., vers 1600), nommée l'œuvre de מ"ע (sic), et 3° celle de R. Samuel (ou Simson) b. Çadoq (Crémone, s. d., 1556-61). — Le Catalogue qualifie trop vaguement les deux derniers ouvrages, sous la même désignation que le premier, de « quæstiones et responsa de jure civili et pontificio Judæorum », et il néglige de restituer les dates omises.

En réalité, le second ouvrage est pourvu d'un titre légèrement différent du premier. Il est appelé : ס' תשובות, « livre de Réponses [1] », comme des ouvrages de ce genre le comportent souvent par simplification [2]. — Le troisième est un Rituel des diverses cérémonies prescrites par les rabbins, sous le titre abrégé, assez fréquent, de ת'ש'ב'ץ, c'est-à-dire : écrit par S. b. Çadoq, élève de R. Méir de Rothenbourg, d'après les leçons (retenues de mémoire) de son maître. La casuistique n'y joue qu'un rôle insignifiant, à la fin.

Entre le second ouvrage et le troisième, se trouve un manuscrit, composé de 26 ff., du commencement du XVIIe siècle, d'écriture cursive italienne, sans titre, en deux parties ou suites de copies, קונטרס א' et ב', chacune de 13 ff. La 2e partie (placée par le relieur avant la première) est datée à la fin de Ferrare (5)370 [3] = 1610. La partie nommée *première* (en toutes lettres) est datée plusieurs fois de l'an 5371. Un seul sujet y est traité, c'est la question suivante de droit civil matrimonial : Une femme, mère d'un enfant d'un mois, quitte son mari, et, au bout de 8 mois, est répudiée par lui ; lorsque cet enfant (élevé par une nourrice) a seize mois, la mère peut-elle se remarier, ou doit-elle attendre encore huit mois, pour former le total de 24 mois, recommandé en principe par le Talmud [4] pour la nourriture d'un nouveau-né ?

La première partie (quoique contenant des dates postérieures à

[1] Il n'a pas le mot שאלות, tandis que le titre donné par M. Steinschneider, *Catal. Bodl.*, col. 1723, contient ce nom.

[2] P. ex. *Revue*, III, 153.

[3] A défaut de quantième, le ms. indique la section sabbatique de *Niçabim*, correspondant à la dernière semaine d'Elloul.

[4] B., *Ketoubôt*, 60 *a* et *b*. Voir une consultation analogue (que l'on retrouve maintes fois) dans le répertoire פחד יצחק au mot מנקת.

[illegible] signée [illegible] privi- [illegible] [illegible] com- [illegible] [illegible] édit [illegible]

[illegible] par : [illegible] Ar- [illegible] Ruben [illegible] David fils [illegible] Zewolti [illegible] Ye- [illegible] 25 El- [illegible] dit [illegible] à Vérone; [illegible]

[illegible] approuvé par [illegible] la ville de [illegible]

[illegible] par de nouveaux [illegible] mais beau- [illegible] enjolivé des [illegible] des signataires : [illegible] Nahman Hanin; [illegible] à Ferrare en 370 [illegible] — [illegible] pièce seule, la plus [illegible] Réponse [illegible].

On trouvera quelques-uns des noms précédents [7] dans les *Tole-*

[1] [illegible] même que son homonyme [illegible] *Fano* c'est surtout un cabbaliste, auteur d'un abrégé du traité de Cabbale par [illegible] et d'autres œuvres semblables. Voir Mss [illegible] BN. à Paris [illegible] ainsi qu'à Leyde. [illegible] p. 256 [illegible].

[2] Pour David Franco, mort en 1624, voir Berliner, *Hebr. Grabschriften in Italien*, I, n° 27.

[3] Samuel fils d'Elhanan Ar[illegible], moraliste, a écrit, en guise de préface, un petit poème peu connu (en vingt-trois vers), en tête de la 2ᵉ édition de la chronologie [illegible] Yahia (Venise, 1587 ou Cracovie, 1596, in-4°). Il est aussi l'auteur du [illegible].

[4] On connaît un Joseph de Fano, vers 1536, et un Samuel Fano en 163[illegible] [illegible].

[5] Famille connue au [illegible] siècle (Graetz, X, 376 et suiv.). Ce nom est écrit [illegible]. Dans [illegible] Venise, 1741, in-4°, on lit : [illegible].

[6] [illegible] voir le nom de lieu *Lodi* ; la lecture *L*[illegible] n'est pas [illegible].

[7] Je dois à l'obligeance de M. Isidore Loeb et de M. le grand rabbin Mortara l'identification de plusieurs noms propres.

doth Guedôlé Israel de Ghirondi (par exemple, Moïse Terracino, p. 237; 'Azriel Petahia, p. 289, etc. [1]). Plusieurs de ces noms peuvent être rapprochés de noms semblables parmi les modernes, quelle que soit la réserve exigible en matière aussi délicate. Ainsi, 1° on trouve Ezek. Finzi, dans la casuistique ms. de Moïse Provençal en 1571 (ms. à Mantoue, n° 114), et encore à Ferrare en 1575, avec Samuel Dalvecchio Yedidia de Rimini, et Rafaels, מליפיאנילי (peut-être de Pianella, dans l'Abruzze ultérieure, ou de Pianello, bourg dans la province de Piacenza); l'on a des Finzi (plus tard), avec les prénoms Aryé, Jacob, Mardochée, Salomon. — 2° Moïse b. Menahem serait-il l'éditeur de la 3e édition (Cracovie, 1596, 4°) des עמודי גולה par Isaac de Corbeil? Il y a un M. b. M. Prager en 1696, et un M. b. M. Konitz à la fin du XVIIIe siècle. — 3° Le nom Iaré (écrit ירא et יורא) était déjà porté au XVe siècle par le commentateur de la Mischna Obadia Bertinoro[2]. Ruben Iaré était rabbin à Mantoue le 31 décembre 1598. C'est peut-être le père de Mardochée Iaré, éditeur du livre *Aiéleth ha-Schahar*. — 4° Le nom Haï apparait ici deux fois comme nom de famille [3], et l'on se demande si ce nom propre n'a pas d'analogie avec Josué ibn Vivas, auteur d'un traité de médecine en arabe (ms. hébreu de la BN. à Paris, 1143, 2°), daté de 1484, et avec Juda ibn Vivas, traducteur de la *Lettre d'adieux* d'Ibn Badja (ibid. 959, 4° et 5°), cité par Munk[4]. Joseph Haï (Vivante) était rabbin à Mantoue, nommé le 2 octobre 1596. — 5° Il y a ensuite trois noms géographiques, selon l'avis de M. Mortara, qui proviennent sans doute du domaine de l'ancienne République de Venise : *Galet* est près d'Este, province de Padoue. — 6° Dans le terme אישי (nom mentionné par la *Hebr. Bibliographie*, IV, 98, sans explication), on peut voir le nom *Iseo*, de la province de Brescia, où il y avait alors des Juifs, ou peut-être aussi le nom de ville de *Iesi*. Toutefois cette dernière conjecture est moins probable que la précédente, comme l'observe M. Mortara, en se fondant sur le fait suivant : il existe deux réponses de Katzenellenbogen sur une question relative à « la mise des *Tefilin* pour la prière de *Minha* », suivies des réponses sur le même sujet de Porto de Crémone, Zeligman Hafez b. Guerschom, et Raphael Joseph Treves de Ferrare. Or, la question adressée à K., par R. Abtalion de Rovigo, est née

[1] Sur une série d'hommes du nom de Joab, voir Zunz, *Analekten*, dans *Wissenschaftl. Zeitschrift* de Geiger, t. III, pp. 39 et suiv.; *Hebr. Bibliogr.*, XI, 103.

[2] S. Sachs le prouve en tête de notre version des lettres d'Obadia (dont M. Neubauer a publié le texte). Voir Zunz, כ"ח, V. 158.

[3] Il n'avait été admis jusqu'ici qu'à titre de surnom. Voir Steinschn., *Catal. Bodl.*, à ce nom.

[4] *Mélanges*, pp. 386-7.

dans le domaine de la république de Venise où écrivait le copiste du *Bérith ha-Lévi;* donc Iseo est plus probable que *Iesi.* — Enfin, לורי 7° est à identifier avec *Loreo*, petit bourg de la province de Venise, ou *Loria* dans celle de Trévise. Peut-être y a-t-il lieu de comparer Yehiel de Lori, signataire de la première partie, avec Yehiel b. Salomon Loria, éditeur du ס' חכמת שלמה (Cracov., 1582, 4°). Inutile d'insister sur les Sforno, Alatino et Franco.

Quoi qu'il en soit, ces noms méritent d'être consignés ici, ne fût-ce qu'à titre d'ascendants de familles qui ont joué un rôle honorable dans la littérature juive et qui subsistent encore de nos jours. Il est bon de les noter à un moment de décadence, où le nombre des auteurs Juifs italiens, écrivant en hébreu, diminua sensiblement. Les esprits élevés adoptaient la langue du pays natal, comme par exemple Léon de Modène dans ses *Dialoghi*. Nous devons donc un souvenir à ces représentants obscurs d'un genre d'études qui s'éteint. Puisse la considération qui leur est due faire trouver grâce aux conjectures que nous venons d'exposer !

MOÏSE SCHWAB.

UNE DÉDICACE D'ABRAHAM DE BALMES AU CARDINAL DOM. GRIMANI

Publiée pour la première fois d'après le manuscrit du Vatican n° 3897.

Tous les savants hébraïsants connaissent le médecin Abraham de Balmès, né à Lecci, mort en 1523 à Venise [1], où sa grammaire de la langue hébraïque מקנה אברם, restée inachevée, a été continuée et publiée avec une traduction latine par un autre médecin, Calonymos ben David [2]. On connaît aussi Abraham par ses traductions latines des ouvrages d'Averroès, publiées dans les grandes éditions d'Aristote et d'Averroès, dès 1550. Bayle et Giovanni Mazzuchelli [3] lui ont consacré des articles; Renan [4] a parlé de ses

[1] Selon le catalogue des mss. hébr. de la Bibliothèque impér. de Vienne, p. 152, un manuscrit aurait été écrit pour lui en 1542 ; ce qui est presque impossible. L'année est exprimée par והיארץ י'ר'ב' בארץ (Gen., I, 22), c'est-à-dire 1451. C'est peut-être la date du prototype de la copie.

[2] Graetz, *Gesch.*, 50, attribue la version latine à Daniel Bomberg, l'imprimeur.

[3] *Gli scrittori d'Italia*, Brescia 1758, vol. II, parte I ; voir aussi Adn. Baillet, *Jugemens des savants sur les principaux ouvrages des auteurs, par etc., revus etc. par M. de la Monnoye*, Amsterdam, 1725.

[4] *Averroès. etc.*

traductions. Il va de soi que Balmes n'a pas échappé aux bibliographes spéciaux, comme Wolf[1], De Rossi[2] et d'autres. Ses traductions imprimées sont brièvement énumérées sous son nom dans mon Catal. Bodl., p. 667, mais il existe encore de lui quelques traductions inédites, et, comme nous le verrons, il y en a d'autres, mentionnées par lui, dont on découvrira peut-être un jour les manuscrits.

Abraham a traduit de l'hébreu, pour le cardinal Grimani, dont nous parlerons plus loin, un ouvrage astronomique d'Ibn Heitham. Une notice sur cet ouvrage, qui est conservé par les Juifs, non-seulement dans deux traductions hébraïques, mais aussi dans une traduction espagnole dont il existe une traduction latine, paraîtra prochainement dans le *Bullettino* publié à Rome par le prince Boncompagni. Cette traduction est précédée d'une Epître dédicatoire que l'on trouvera à la fin de la dite notice.

Jo. Selden avait reçu d'Usser une traduction latine d'un ouvrage intitulé : *Isagogicon Astrologiae Ptolomaei*[3]. Je ne trouve pas de manuscrit correspondant à ce titre parmi les Seldéniens, dans le *Catalogus manuscriptorum Angliae etc.*, tome Ier. Serait-ce la traduction d'Ibn Heitham, qui, dans la préface, parle de Ptolémée ?

Lorsque j'écrivis ma dite notice, je priai le prince Boncompagni de faire copier pour moi une autre dédicace, et ce noble et libéral savant, qui m'a fourni pendant vingt-cinq années tant de matériaux intéressants, a bien voulu accomplir mon désir. Voici cette dédicace, que je fais précéder et suivre de quelques remarques.

Le philosophe espagnol renommé Ibn Badje (chez les latins *Avempace*, mort en 1138) a écrit une *lettre d'adieu* רסאלה אלודאע à son ami et disciple Abou'l-Hassan ben el-Imam, de Grenade[4], le même qui avait réuni divers traités de son maître[5], et dont le nom entier était Aboul-Hassan Ali ben Abd el-Aziz ben el-Imam[6]. J'ai découvert un exemplaire de l'original arabe parmi différents ouvrages de l'auteur, dans le ms. Wetzstein I, 87 de la bibliothèque Royale de Berlin. Ce traité un peu mystique a été traduit

[1] *Bibl. hebr.*, I, III, n° 108.

[2] *Diz. stor.*, trad. allem., p. 81.

[3] *Seldeni Diatribe de anno natali Jesu-Christi*, p. 17 (Fabricius, *Bibl. gr.*, V, 290). Je n'ai pas sous la main ce livre cité par Wolf, *Bibl. hebr.*, III, p. 45, qui ajoute entre parenthèse : « Id est Gemini Phaenomena ». Le même ouvrage est cité comme traduit de l'arabe par Heilbronner, *Hist. mathes.*, p. 351.

[4] J'ai trouvé cette notice dans un ouvrage de Joseph ibn Aknin ; voir mon article sur lui dans la *Realencyclopædie* d'Ersch et Gruber, II vol. XXXI, p. 52, note 53. Ni Munk, ni Leclerc n'indiquent ce nom en parlant de la *lettre*.

[5] Munk, *Mélanges*, p. 384.

[6] Voir mon *Al-Farabi*, p. 60 (113,253).

en hébreu dans la première moitié du XIVe siècle par Hayim ibn Vives (ou Bibas) ben Yehuda pour David ibn Bilia sous le titre de אגרת הפטירה. Cette traduction se trouve dans divers manuscrits[1]. De l'hébreu la lettre a été traduite par Abraham de Balmès sous le titre de *Epistola Expeditionis*, et le ms. latin du Vatican n° 3897, qui contient cette version, est déjà indiqué par Bartolocci, par Wolf[2], et par Wüstenfeld[3]. Munk[4] remarque que dans la version latine des œuvres d'Averroès, cette lettre est appelée *Epistola expeditionis*, mais il n'indique pas l'endroit où elle est mentionnée ni la traduction latine, que Wolf n'avait pas mentionnée sous le nom de l'auteur arabe. Munk a probablement en vue ou une citation ou plusieurs citations d'Ibn Badje qui se trouvent dans Averroès, mais je ne peux pas indiquer l'endroit en ce moment. Elles se trouvent sans doute dans un des ouvrages d'Averroès traduits par le même Balmès. L. Leclerc s'est mépris en écrivant[5] : « La Lettre d'adieu a été traduite en latin et *imprimée sous le titre de Epistola expeditionis* », sans nommer le traducteur. Il a oublié cette méprise dans la partie de son livre qui traite des traductions latines[6], où il répète la remarque de M. Renan : « Je pense qu'Avenpace et Abobacer ne sont cités que d'après Averroès » sans mentionner la traduction latine de l'*Epistola*, comme il aurait dû le faire, ne sachant pas que cette traduction a été faite de l'hébreu et par Balmès.

Le but de la présente Notice n'est pas de faire connaître la *Lettre d'adieu* elle-même, qui mériterait bien d'être publiée d'après les manuscrits que nous avons indiqués. Nous avons été obligé de faire un petit détour pour démontrer que la version d'Abraham n'est pas imprimée, comme l'a cru le dernier auteur qui en a parlé. Encore moins savait-on que la traduction était faite pour le cardinal Grimani, personnage qui mérite l'attention de ceux qui s'intéressent à l'histoire de la littérature, dite « rabbinique ». Nous avons eu occasion de parler de ce Mécène (mort le 27 août 1523, la même année que son médecin, le traducteur Balmès) dans un

[1] A Turin, à Paris, au Vatican (l'appendice), à Leipzig ; de ce dernier ms. j'ai pris une copie, j'en ai envoyé une autre à M. Dukes en 1845.

[2] *Bibl. hebr.* I, p. 70 : « Epistolam החליצה, etc. » C'est une rétroversion que Sabbatai Bass (lettre א, n° 39) a prise sans doute de Bartolocci, car il ajoute אבן פאס והוא ספר פילוסופי לחלוץ ענין מענין. Dans ma note au *Thesaurus* de Benjacob, p. 10, n° 209, j'ai pensé au traité הנהגת המתבודד d'Ibn Badje ; on trouvera la correction dans le volume supplémentaire.

[3] *Geschichte der arabischen Aerzte*, p. 94, n° 16.

[4] *Mélanges*, p. 387.

[5] *Histoire de la médecine arabe*, II, 78.

[6] *L. c.*, II, 505 : « Au moyen âge, dit M. Renan (où ?), on ne se faisait aucun scrupule de citer de seconde main, etc. »

article sur Élie del Médigo [1]. Nous avons parlé, dans cet article, des manuscrits hébreux qui lui appartenaient, et d'une version latine faite pour lui et achevée le 7 janvier 1500 par Vitalis Dactilometès [2], maître ès arts et docteur en médecine, traduction qui se trouve dans le ms. latin n° 6507 de la Bibliothèque nationale de Paris. M. Renan remarque que ce traducteur est complètement inconnu [3]. Ce serait une raison de plus pour examiner ce manuscrit et pour voir s'il ne s'y trouve pas une préface ou quelque autre renseignement sur ce traducteur. Il a sans doute vécu en Italie et était juif de naissance, s'il ne l'était plus de confession, quand il traduisit le Commentaire moyen d'Averroès sur la physique d'après la traduction hébraïque de Zérachia (1284), laquelle est beaucoup plus rare que la traduction plus récente du même livre par Calonymos (1316).

Le manuscrit du Vatican n° 3897 est un volume grand in-4° du XVIe siècle, composé de divers cahiers d'écriture différente, relié en parchemin et chiffré sur chaque feuillet du volume. Le prince Boncompagni a eu la bonté de faire copier, sur ma demande, la table de tout ce qui se trouve dans ce volume, parce que j'étais curieux de savoir s'il n'y avait pas dans le même volume quelque autre chose qui pût m'intéresser. Cela n'a pas été le cas, et je n'ai aucun motif de publier ici cette table. Pour notre sujet il suffit de savoir que la dédicace d'Abraham se trouve au feuillet 32 du volume. J'ai laissé dans le titre et à la seconde ligne du texte, imprimées en italiques, les lettres que le ms. remplace par des abréviations; dans le reste de la dédicace, j'ai reproduit l'orthographe du ms., excepté quelques abréviations, comme *ipse*, *quam*, etc., que j'ai données en toutes lettres; j'ai aussi restitué les lettres *m*, *n*, indiquées dans le ms. par de petits traits au-dessus de la ligne.

Voici cette dédicace :

R*everendissi*mo ac Sapient*issi*mo D*omi*no D*omi*nico Grimando ti*tuli* S*anc*ti Marcj Ep*iscop*o Card*ina*li digni*ssi*mo S*er*vus Abraham de Balmas [*sic*] be*ne* agere ad felice*m* vita*m*. D*edica*t.

Delphico precepta monente Nosce te ipsum (1) Ridiculum putarem Reverendissime D*omi*ne cum mea ipse ignorarem aliena perscrutari velle nondum valens me ipsum et proprium actum cognoscere. Quam ob rem quando *compendium* necessarium (2) Averroys *totius*

[1] *Hebr. Bibliogr.*, XXI, 67.

[2] Dans l'*Ozar nehmad*, II, 240, j'ai rapproché le nom de *Dactilomelos* de celui de כבבו; ce nom de famille se trouve à Constantinople vers la fin du XVe siècle; voir *Il Mosé* (*Antologia etc.*), 1881, p. 305.

[3] *Averroès*, p. 304. éd. I.

logice ac naturalis philosophie (3) *et tandem divine* (4) *latinum vertimus* nisi anime nostre veram comprehensionem scriberemus potius garrulj quam philosophi officium gessisse mihi ego viderer : que quidem notio non per accidentia ut hec quam modo tractamus non scientia que demonstrativo discursu sit habetur sed adhesione contactuque comprehensarum rerum adipiscitur : quam copulationem Averroys placuit dicere : nobis autem ut alibi ipsi Averroy et *algazelj* immo et Aristothelj (*sic*) in Decimo ethicorum libro comprehensionem *seu* substantiam magis nuncupare libet : que non habetur per accidentia que magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est quod medium demonstrationis ponitur : non per sensum quo facta inductione intellectus format [f. 32 *verso*] universalia artis : sed obiectione rei intellecte ad ipsum intellectum acquiritur : quam intuitivam nostri theologi malluerunt vocare : hunc platonico more cum hoc AVEMPACE, hyspanorum Arabum acutissimo contactus nuncupamus : quem nullibi melius nec apertius declaratum quam in hac Avempace epistola invenimus : merito ergo ad te sapientie decus latinam una cum suo appenditio [appendiculo ?] facimus : ut ille qui Averroys dogmata, scrutaris : *epistola expeditionis* Avempace quam in *suis commentariis tertii libri de anima* allegat non careas : et nominis expositione fretus ipsam rem adipisci et tandem vere beari valeas : te tuum Abramum qui veri amatoris offitium gessit eam latinam vertendo non desinas amare : cum [tu ?] autem Sophie decus vale ad felicitatem proveniens atque vale.

Nous ajoutons quelques remarques aux passages signalés dans le texte latin par des chiffres entre parenthèse :

1. Le célèbre précepte « delphique » γνωτι σεαυτον, mentionné au commencement de la lettre, était bien connu des Arabes, et par conséquent des Juifs, au moyen âge ; il est le plus souvent cité par eux dans les traités sur l'âme, parce qu'ils ont traduit « toi-même » par נפסך en arabe, נפשך en hébreu (ton âme). Avicenne sait qu'on l'a trouvé inscrit sur un autel d'Esculape. Cela n'en a pas empêché d'autres d'attribuer ce précepte amplifié (connais toi-même et tu connaîtras ton Dieu, ou, sous forme négative : qui ne se connaît soi-même, comment connaîtrait-il, etc. ?) à Aristote ou au Khalife Ali, ou à quelque savant, etc. On l'a même retrouvé dans Job, XXIX, 26 ; enfin, l'on en a fait par méprise une sentence des sages du Talmud ! Poursuivre les citations de cette inscription fameuse chez les Arabes et les Juifs, ce serait écrire une monographie. Nous voulions seulement faire remarquer que dans leurs citations on ne rencontre pas, à ce que je sache, le nom du temple de Delphes, et que par conséquent notre Abraham a lu le nom de Delphes dans une autre source. De tels détails, insignifiants en eux-mêmes, sont

les signes d'une influence de la Renaissance sur les lectures des Juifs, influence qui se montre premièrement en Italie dès la moitié du xve siècle. Un autre exemple se trouve dans la traduction de la paraphrase de la Poétique, imprimée dans l'édition de 1550, et accompagnée de quelques notes de notre Abraham. Au tome III, p. 168, où on lit : « *Quando bonus dormitat Homerus* cum noster Averrois (*sic*) non calluerit linguas, quae poetica facultate polleant etc. » Une phrase semblable, tirée du Talmud, était employée parfois, traduite en hébreu, par les auteurs juifs [1], mais ils ne connaissent pas l'usage fait, pour cet objet, du nom d'Homère.

2. Le mot *nécessaire* est ici un terme technique ; l'Abrégé de la Logique d'Averroès, traduit par notre Abraham de l'hébreu de Jacob ben Machir, est nommé אלצרורי en arabe, en hébreu ההכרחי (par exemple par Moïse Narboni), sans doute parce que Averroès lui-même s'exprime ainsi au commencement de l'Abrégé, en disant qu'il a l'intention de colliger (לקיטת) ou d'extraire (selon une variante plus littérale, הפשטת, en arabe תגריד), les discours *nécessaires* de la Logique.

3. On ne connaît pas jusqu'à présent de traduction latine d'un *abrégé* de la Physique fait par Abraham de Balmès ; Wolf [2] fait mention d'une traduction de la *paraphrase* de la Physique, ms. du Vatican, sans indiquer le numéro de ce ms. Est-ce qu'on en a peut-être fait usage pour les éditions anciennes ? Peut-être Abraham ne s'est pas exprimé assez exactement, en parlant de ses différentes versions, et n'a-t-il pas réfléchi que le traité de Physique traduit par lui n'était point un *compendium*, comme la Logique, mais un *commentaire moyen*.

4. On ne sait rien d'une traduction de la *Métaphysique*, qui est la « philosophie divine ».

Berlin.

M. STEINSCHNEIDER.

[1] Voir les citations les plus importantes dans la *Hebr. Bibliogr.*, XII, 45, XV, 87. Une allusion se trouve dans Ibn Ezra, Comm. court de l'Exode, parascha *Terumah*, p. 81 : והנה הגאון הקרץ משנתו עתה.

[2] *Bibl. hebr.*, I, p. 70, d'après Bartolocci.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

3e TRIMESTRE 1882.

אגרות שד"ל S. D. Luzzatto's hebräische Briefe, gesammelt von seinem Sohne Dr Isaias Luzzatto ; Herausgeber Eisig Gräber. Przemysl, impr. Zupnik et Knoller, 1er et 2e vol., in-8° de x-312-VII p.

Il est parfaitement superflu d'insister sur l'intérêt que présente cette publication posthume des lettres de l'illustre S. D. Luzzatto. La correspondance d'un savant aussi remarquable est nécessairement remplie de faits, de renseignements sur lui et ses correspondants, de vues et considérations littéraires, philosophiques, scientifiques de tout genre, et là même où les lettres de Luzzatto n'apportent au lecteur aucun fait scientifique nouveau ni aucun renseignement historique, elles renseignent au moins sur l'auteur même, sur le développement et le progrès de sa pensée, ses tâtonnements, sa méthode de recherche, son caractère, sa famille et son entourage, et S. D. Luzzatto a mérité qu'aucun de ces détails de sa vie ne nous soit indifférent. Notre excellent collaborateur et ami M. David Kaufmann a donc eu raison de revendiquer, dans la préface hébraïque qu'il a écrite pour cette correspondance, le droit à la publicité de toutes les lettres de Luzzatto (le mot d'Osimo, p. X, est tout de même un peu fort), et si, à notre sens, quelques-unes de ces lettres auraient pu être supprimées ou élaguées (il s'y trouve souvent, et sur diverses personnes, des détails par trop intimes et indiscrets), nous sommes loin de blâmer ceux qui les ont néanmoins recueillies, parce qu'elles apprennent à mieux connaître le caractère aimable de l'auteur, son urbanité, la noblesse de ses sentiments. L'analyse allemande des lettres du 1er volume, par M. Kaufmann, donne une idée très complète de ce que contient ce volume et nous regrettons que le même travail n'accompagne pas le volume suivant. On remarquera principalement, dans ce 1er vol., les théories grammaticales de Luzzatto sur le *dehic* et l'*atè merahic* (lettres XV et XVI), sur les formes verbales (lettres XXVI à XXXIX), sur le *scheva* (lettre LVII), sur le *targum Onkelos*, les accents, etc. Une partie de ces théories de L. sont connues par ses ouvrages, tout n'y est pas neuf ni exact, mais il est intéressant d'assister, dans ces lettres, au travail de création de l'auteur et à l'enfantement de ses idées. Le second volume a plus de valeur que le premier, il contient des extraits de mss. ou des analyses de mss. qui sont des plus utiles. Nous les indiquons ici, sans rechercher si quelques-uns d'entre eux

ne sont pas publiés ailleurs. P. 196-197, analyse d'un Mahzor manuscrit, avec nom d'auteurs (Vivès כיפ־ל ? ; p. 197 ; Isaac de דנפיר, non רנ׳. Dampierre ; le mot מיתת האופן, mort sur la roue, s'il est pris d'un ms., est très curieux) ; p. 199-211, extraits du fameux *mahzor Vitri*, contenant des citations des guaonim, des anciens rabbins français, R. Gerson, Raschi, etc. ; glose *haleine*, p. 209 ; autre glose française (ruine ?), p. 204, en bas ; p. 203, quelques renseignements de numismatique ; p. 232, date de la mort de R. Tam, 1271. P. 235-241, extraits du *siddur* Raschi, ms., avec noms propres, consultations, etc. P. 257-261, extraits de deux ouvrages de Moïse de Léon (*Séfer mishan haédut, séfer hassodot*). P. 270, quelques observations sur Ibn Ezra ; le volume est du reste plein de dissertations sur cet écrivain. P. 288, table des matières très intéressante de l'autobiographie de Juda de Modène. P. 310-311, table des matières de deux mss., où nous avons surtout remarqué l'élégie sur la peste noire à Barcelone en 1348. On voit, par ces seules indications, quel est l'intérêt de ce volume. Il contient en outre de nombreuses recherches sur le *targum Onkelos*.

דניאל עזרא ונחמיה Libri Danielis, Ezræ et Nehemiæ, textum masoreticum accuratissime expressit e fontibus Masoræ codicumque varie illustravit, adumbrationem chaldaismi biblici adjecit S. Baer cum præfatione Francisci Delitzsch et glossis babylonicis Friderici Delitzsch. — Leipzig, libr. Tauchnitz, in-8° de LX-136 p.

Il suffit de donner la table des matières de ce volume pour en faire apprécier la haute valeur. P. VI-XII, explication, par l'assyrien, d'un certain nombre de mots et de noms propres, tels que Ahasveros, Osnappar, Bélsassar, Darjawes, etc., Sadrac. P. XV-LXI, paradigmes du chaldéen biblique (pronoms, noms, adjectifs numéraux, verbes). P. 61 et suiv., notes pour justifier les leçons de l'édition. P. 86 et suiv., variantes dans les textes parallèles de Daniel et d'Ezra, variantes dans Daniel entre les Orientaux et les Occidentaux ; variantes dans la vocalisation et l'accentuation de Daniel entre Ben-Ascher et Ben-Neftali ; liste des *patah* (*a* bref) avec les accents forts *étnah* et *sof paçuc* dans Daniel ; *peçik* dans Daniel, division massorétique des chapitres de Daniel, massora sur Daniel. P. 99 à fin, notes analogues sur Ezra et Néhémie.

ירושלים Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntniss des jetzigen und des alten Palästinas, herausgegeben unter Mitwirkung von Fachmännern im Heiligen Lande und ausserhalb desselben von A. M. Luncz. I. Jahrgang, 5640/1 = 1881. Vienne, impr. Georg Brög, in-8° de 262 p. (hébreu), 196 p. (allemand). — Le même ouvrage, édition anglaise, 262 p. hébr., 194 p. anglais.

La partie hébraïque de cet Annuaire de Jérusalem contient les pièces suivantes : 1° Usages religieux et coutumes de la Palestine. Il y a de nombreux ouvrages sur cette matière, mais le texte de M. L. contient bien des choses nouvelles et curieuses ; à la fin, quelques statuts ou *taccanot* ; 2° Tombes de la Terre-Sainte. Ce sujet aussi n'est pas nouveau, mais M. L. y est plus complet que ses prédécesseurs. Sur R. Méir *baal hanès* (p. 102), voir une étude de Rappoport dans un des volumes du *Jeschurun* de Kobak. Pour plusieurs de ces tombes, M. L. donne l'épitaphe, qui contient quelquefois la date de la mort ; 3° Voyage en Palestine de R. Meschullam b. Menahem de Volterra, en 1481, d'après le ms. XI, 44, de la bibliothèque Laurentine, de Florence. C'est un document précieux. La pièce demanderait à être revue pour l'identification des nombreux noms propres, surtout géographiques, et pour la transcription des non moins nombreuses gloses italiennes qu'elle contient et qui sont en grande partie expliquées par l'éditeur dans son glossaire ; 4° Itinéraire de Terre-Sainte et pèlerinage aux tombes, de l'an 1273, par un Israélite Candiote ; 5° Situation écono-

mique des Israélites en Palestine. La partie allemande et anglaise) contient : 1° Une étude très intéressante sur les Juifs de Jérusalem, leur situation économique, leur administration, la halacha, les écoles et *midraschim*, les institutions de bienfaisance, les sociétés de secours mutuels ; 2° Un travail de M. C. Schick sur le nombre des habitants et l'étendue de l'ancienne Jérusalem, travail qui a déja paru, au moins en substance, à ce que nous croyons, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins ;* 3° Synagogues et institutions de bienfaisance ; sur les synagogues, l'auteur est volontairement très incomplet, car il les connaît bien ; 4° Etude de M. Schwarz, directeur de l'hôpital Rothschild, sur les conditions sanitaires de Jérusalem avec renseignements statistiques tirés des observations faites à cet hôpital en 1889 ; 5° Nombre des pèlerins en 1879-80, par nationalités, source non indiquée ; décès mensuels des Juifs à Jérusalem (en quelle année ?) ; 6° Rama et Nebi Samuel, par M. Schick. On voit, par cette analyse, que cette publication est une œuvre très utile et très intéressante et nous souhaitons que M. Luncz soit suffisamment encouragé pour la continuer.

פרקי אבות Die Sprüche der Väter, ein ethischer Mischna-Tractat mit kurzer Einleitung, Anmerkungen und einem Wortregister von Lic. Dr Herm. L. Strack. Carlsruehe et Leipzig, libr. H. Reuther ; Paris, libr. Maisonneuve ; Londres, libr. Dulau, in-8° de 58 p.

Le savant auteur n'a pas voulu faire un commentaire complet du texte, il s'est borné à reproduire celui-ci en l'accompagnant d'un certain nombre de notes qui le dispensent de faire aux auditeurs de son cours de longues dictées. Ces notes très instructives contiennent des explications grammaticales, lexicologiques, historiques, des renvois à la Bible, à la littérature rabbinique, aux critiques modernes. Dans la petite introduction, M. Str. fait la critique historique du texte (suite des alinéas, intercalations).

צַל וְאוֹר Persécutions des Juifs depuis la servitude d'Egypte jusqu'à nos jours, par H. Ellenberger ; traduit de l'allemand en hébreu par Zebi Horwitz. Presbourg, imp. Löwy et Alkalay, in-8° de XVI-148 p.

Nous avons annoncé l'ouvrage original, *Revue*, III, 292.

כ׳ שלחן הקריאה Schulchan ha-Keriah, Zusammenstellung aller das Ritual für das Vorlesen der Thora, der Haftaroth, der fünf Megilloth etc., in den gottesdienstlichen Versammlungen betreffendem gesetzlichen Bestimmungen nach den recipirten Entscheidungen der autoritativen Decisoren aus ältester Zeit bis zur Gegenwart, mit Benutzung von Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin und Rom und seltener Druckwerke, par D. Rippmann, 2e édition. Berlin, chez l'auteur, in-8° de (3)-312 p.

תולדות המשנה Zur Geschichte der Mischnah, par Joachim Oppenheim. Presbourg, imp. Lœwy et Alkalaï, in-8° de 52 p.

Cette Histoire de la Mischna a paru dans le journal Bet-Talmud, où nous l'avons analysée.

Bergel (Joseph). Mythologie der alten Hebräer, 1re partie, Leipzig, libr. W. Friedrich, in-8° de VI-118 p.

L'auteur se borne, le plus souvent, à raconter des mythes juifs d'après la littérature biblique et rabbinique. Il s'abstient ordinairement de comparaisons avec les mythes des autres peuples et des explications arbitraires auxquelles des mythologues improvisés nous ont habitués. Autant que nous pouvons en juger, ses renseignements, même sur la littérature rabbinique, sont très incomplets. Les principaux sujets traités sont : Dieu, le monde,

le premier couple humain, l'empire des démons, le paradis et l'enfer, etc. ; Noé, le déluge, Nimrod, la tour de Babel, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Moïse, Bileam, etc.

BICKELL (Gustav). Dichtungen der Hebräer zum erster Male noch dem Versmasse des Urtexte übersetzt. I. Geschichtliche und prophetische Lieder. Innsbruck, libr. Wagner, 1882, in-8° de VIII-136 p.

Traduction populaire d'après les principes de la métrologie hébraïque de l'auteur (Voir *Revue*, IV, 285).

BLOCH (I. S.). Hellenistische Bestandtheile im biblischen Schriftthum; eine kritische Untersuchung über Abfassung, Character und Tendenzen, sowie die Geschichte der Kanonisirung des Buches Esther ; 2e édit., revue et augmentée. Vienne, libr. D. Löwy [s. d., 1882], in-8° de V-92 p.

La 1re édition est de 1877. Les additions de cette édition vont de p. 63 à fin. L'auteur avait soutenu cette thèse que le Livre d'Esther a été rédigé par un Juif hellénisant de Palestine, dont le principal objet était de prouver aux Juifs qu'il était superflu d'engager contre la royauté grecque, comme l'avaient fait les Macchabées, une lutte dangereuse, mais que le judaïsme pouvait et devait se maintenir par la fidélité au roi et le loyalisme tel que le pratiquait Mardochée. Le livre serait donc un écrit de polémique contre la dynastie et le parti des Macchabées. C'est ce qui explique que, dans la littérature postérieure, la fête de *hanucca* (inauguration du temple après la victoire des Macchabées) est presque passée sous silence, tandis que la fête de Purim (d'Esther) devient populaire ; qu'aucun des Livres des Macchabées n'entre dans le canon juif, tandis que le Livre d'Esther y est admis ; que le 13 Adar, jour de la victoire macchabéenne sur Nicanor, est changé en jour de jeûne juste la veille de la fête de Purim. Si l'on compare le livre avec le chap. VI de Daniel, avec lequel il a une assez grande analogie (édit d'un roi contre un juif), on est frappé de la différence des deux ouvrages. *Daniel* est l'œuvre d'un homme religieux et d'un macchabéen enthousiaste ; l'auteur d'*Esther* est une sorte de libre-penseur, frotté d'hellénisme, pour qui les usages juifs n'ont plus de valeur ni les Hasmonéens aucun prestige. « Le Livre d'Esther est un anti-Daniel ! » (p. 84). L'auteur du Livre aurait utilisé, pour donner un appui solide à la fête du Purim, une ancienne fête de Bacchus, et *purim* aurait la même racine que le mot *pur*, pressoir, dans Isaïe, LXIII, 3. Il est inutile de faire remarquer qu'il y aurait beaucoup à redire à la thèse soutenue par M. Bl.

BLOCH (I. S.). Quellen und Parallelen zu Lessing's NATHAN ; Vortrag am 31. Jänner, 1880, im Saale der Handels-Akademie zu Prag gehalten, 2e édit. ; Vienne, libr. D. Löwy, in-8° de 80 p.

Les écrivains allemands prétendent depuis quelque temps qu'au fond le Nathan de Lessing n'est pas juif, mais chrétien. M. Bl. montre que cela n'est pas. Nathan est optimiste comme le judaïsme et n'a rien de commun avec l'ascétisme chrétien, Nathan est généreux (son nom l'indique, *natan*, donner), Nathan n'est pas un libre-penseur, mais un esprit philosophique ; il ne fait rien pour convertir Recha au judaïsme, trait éminemment juif ; enfin, le fameux apologue des trois anneaux, qu'on trouve déjà, on le sait, dans le *Schébet Jehuda* (sous une forme un peu différente) et aussi dans le *Décaméron* de Boccace, serait d'essence juive.

BOSCH (Carl). Geschichte der Juden in Cöln und Umgebung aus ältester Zeit bis auf die Gegenwart, 2e vol. ; Cologne, libr. Carl Warnitz, in-8° de 164 p. + 24 p. de textes hébreux.

Ce second volume de l'histoire des Juifs à Cologne prend cette

histoire à partir du retour des Juifs à Cologne après les troubles et les persécutions de 1349 (peste noire), et la conduit, à travers les célèbres épisodes de Pfeffercorn et de Reuchlin, et l'occupation française, jusqu'à nos jours. L'ouvrage de M. Br. contient une foule de renseignements intéressants, mais qui auraient gagné à être présentés avec plus de méthode. L'appendice hébreu, composé d'une épitaphe de 1171, d'actes civils tirés du *Liber Judaeorum* de la ville de Cologne (le plus ancien qui soit communiqué par l'auteur est du mercredi 29 kislev 5023, 13 décembre 1262), et deux extraits du Mémorial de Deutz et de Düsseldorf. Les noms de personnes et d'endroits contenus dans ces documents offrent de nombreux problèmes que M. Br. a quelquefois résolus. צלרינט p. 3, est peut-être Salant (cf. p. 2, שיריפא = Schaaf) ; — p. 4, le nom d'Adolphe, porté par un Juif, est curieux ; ביבט et וירש sont Vives, Vivas, non Vivis, etc. Les noms d'origine romane sont beaucoup plus rares que nous n'aurions pensé.

Fita y Colomé (R. P. Fidel). Actas inéditas de siete concilios españoles celebrados desde el año 1282 hasta el de 1314. Madrid, imp. F. Maroto, in-8° de 243 p.

Ce recueil est un nouveau témoignage de la science et de l'érudition de M. Fita. Il contient un assez grand nombre de renseignements sur les Juifs d'Espagne. P. 138 : Décret du concile provincial de Zamora, séance du 11 janvier 1313, dont une traduction moderne (rectifiée en divers points par M. F. F.) a été publiée par Amador de los Rios, dans sa *Historia... de los Judios, etc.*, II, p. 561, et dont M. F. F. nous donne le texte original ; canons concernant les Juifs. — P. 182 : Rectification d'une opinion de M. Fernandez y Gonzalez d'après laquelle le concile de Zamora aurait inauguré un mouvement contre les Juifs en développant les mesures prises contre eux par le IVe concile général de Latran ; M. F. F. conteste que les conciles espagnols soient allés plus loin dans cette voie que le concile général. — P. 204 et ss. : 1307. Le doyen et le chapitre de la cathédrale de Tolède et d'autres personnes avaient obtenu du pape des bulles d'après lesquelles ils étaient autorisés à réclamer des Juifs les intérêts qu'ils leur avaient payés et à ne pas payer ceux qu'ils avaient promis ; le roi Fernand de Castille leur défendit de faire usage de ces bulles (car les Juifs et tout ce qu'ils ont appartiennent au roi) par actes du 22 janvier, 24 janvier, 3 février, et chargea le chevalier Ferrant Nunez de le notifier aux dits doyen et chapitre, ce qui fut fait le dimanche 26 février. Le roi cependant donna jusqu'à un certain point satisfaction aux réclamations contre l'usure des Juifs dans les articles 102 et 104 de l'ordonnance de Valladolid du 13 avril 1312. Cette ordonnance (F. F., p. 200) rappelle que les rois Alphonse et don Sanche recevaient chaque jour des Juifs de Castille 5,000 maravédis. — P. 211 à 220 : Diverses pièces concernant la défense canonique de construire de nouvelles synagogues : 1° Bulle d'Innocent IV sur la synagogue en construction à Cordoue ; Lyon, 13 avril 1250 (déjà publié par Amador, I, 556) ; 2° Ordre de Jaime II, roi de Majorque, sur la synagogue de Palma, 18 mars 1300 (d'après Villanueva, Viage literario, tome XXII, 333) ; 3° L'évêque de Girone prescrit, le 9 juillet 1321, comment on peut réparer la synagogue de Castellon de Ampurias (déjà publié antérieurement par M. F. F. dans son *Epitafio hebreo de Castellon de Ampurias* ; sont nommés dans la pièce les Juifs Içach Salandini et Momet Astruch, de Castellon) ; dans une note, les Juifs Provincial Salandini et Abraham Cortoni, de Castellon, en 1259 ; 4° La pièce analysée dans *Revue*, II, 137, d'après le *Carbayon*. — Le chap. XVII (p. 211) est intitulé : Cimetières juifs de Zamora, Tolède, Léon, Barcelone, Girone, Tarrega et Monzon d'Aragon. Le couvent de Saint-Dominique, de Zamora, était établi près du cimetière des Juifs (p. 221). L'Espagne catholique a toujours respecté les cimetières juifs, même après l'exil des Juifs. C'est ainsi que l'on a pu publier les inscriptions tumulaires hébraïques de Tolède (Luzzatto, Prague,

1841) ; qu'on a retrouvé en 1848 des tombes juives au versant méridional du monticule près du pont de *Castro de los Judios*, à environ mille pas de la ville de Léon (p. 223), où le cimetière juif a été en partie rongé et détruit par le torrent de Torio, qui est très impétueux. On a aussi trouvé des tombes juives à Zamora (p. 224). Le cimetière des Juifs de Barcelone, situé au Monjui (*Mons judaïcus*) bornait, à l'orient, la propriété que le chapitre de la cathédrale avait obtenue du comte Raymon Bérenger-le-vieux dans la seconde moitié du XIe s. (pièce inédite publiée par M. F. F., p. 224) ; le 13 juin 1307, l'évêque de Girone accorde à l'archidiacre d'Anglès une propriété située *in monte judaico*, près du cimetière des Juifs (p. 227 ; pièce publiée pour la première fois par M. F. F. dans ses *Lapidas hebreas de Gerona*, 1874) ; document relatif à la synagogue de Tarrega et au cimetière des Juifs de Vich, 21 juillet 1346 d'après Villanueva, t. VII, p. 270 (p. 229). — Bulle d'Honorius III, du 26 janvier 1218, sur le signe que les Juifs doivent porter sur leurs vêtements (p. 232, inédit) ; bulle du même, 12 mars 1219, les Juifs doivent, comme les chrétiens, payer la dîme à l'Eglise (p. 233, inédit) ; bulle du même, 24 novembre 1221, les Juifs doivent porter le signe (p. 234, inédit).

FITA (Fidel). Duas lapidas Romanas novament descobartas. Extrait de l'Annuaire de l'Association des excursions catalanes, 1881, in-8° de 12 p.

La seconde des deux inscriptions a été découverte à Egara (Tarrassa). C'est une inscription latine dans laquelle se trouve un groupe de lettres qui peut former le mot *gauninis*, qui, d'après M. F. F., serait égal à כנעניה.

Gedenkblätter an Jacob Nachod, geb. 22. März 1814, gest. 11. April 1882, herausgegeben vom deutsch-israelitischen Gemeindebunde. Berlin, impr. Rosenthal, in-8° de 48 p., avec portrait photographique en tête.

Ç'a été une pieuse et bonne pensée de consacrer ce petit recueil à la mémoire de Jacob Nachod, un des hommes les plus éminents que nous ayons connu. Le volume contient des discours prononcés sur sa tombe et sa biographie par M. Emil Lehmann.

GRAETZ (H.). Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Uebersetzung ; 1er volume (allant jusqu'au Ps. 60). Breslau, libr. Schottlaender, in-8° de XV-382 p.

Ce travail sur les Psaumes est une des œuvres les plus remarquables de M. Gr. Nous nous bornons à analyser la belle introduction (p. 1 à 152). L'auteur explique pourquoi le nombre des Psaumes oscille, selon les auteurs anciens, entre 147 et 150 ; cela viendrait de ce que les Psaumes étaient lus comme les sections sabbatiques du Pentateuque, un par samedi, et distribués ainsi sur le cycle de trois ans, qui comprend 147 à 150 sections sabbatiques, selon les différentes combinaisons d'années que peut présenter le calendrier ; c'est ce qui expliquerait aussi pourquoi les Ps. ont été divisés en cinq livres, comme le Pentateuque (p. 9). Certains Ps. ont été divisés en deux, quoique ne formant évidemment qu'un seul morceau ; d'autres, au contraire, sont composés de plusieurs pièces différentes (p. 10 à 12). Les suscriptions qui attribuent des Ps. à David, à Salomon, à Moïse, etc., sont si singulièrement enchevêtrées et si souvent inadmissibles, qu'il faut les considérer comme apocryphes et inventées après coup (p. 16-17). M. Gr. attribue plus d'autorité à celles qui mentionnent Asaph, les fils de Corah, Jedutun, parce que les Asaphides, les Corahides, la famille de Jedutun formaient des familles de lévites chargées du chant liturgique dans le second temple (p. 18). Pour lui, la plupart des Ps. ont été composés par des lévites. Or, on sait que les lévites étaient pauvres, qu'ils n'avaient point de domaine, qu'on ne leur payait que très irrégulièrement la dîme. C'est ce qui explique que l'*ani* (le pauvre) et l'*anaw* (l'humble

desservant du temple) jouent un si grand rôle dans ces compositions, et lorsque le Psalmiste dit aux *anawim* : « Mangez et rassasiez-vous » (p. 22), ce n'est pas là une simple phrase et une image, mais une promesse qu'il faut prendre à la lettre et qui devait être la bien venue auprès des lévites qui ont si souvent dû mourir de faim (p. 25). Ces humbles pauvres (*anawim*) formèrent pendant l'exil une espèce de parti national plus attaché à Jérusalem que le reste de la nation ; les prophètes de l'exil les mentionnent souvent. M. Gr. apporte de très séduisants arguments pour prouver l'existence de ce parti, à qui il attribue la rédaction de la plupart des Ps. (p. 19 à 37). Pour la chronologie des Ps., M. Graetz admet la division suivante : 1° Ps. antérieurs à l'exil (que l'on reconnaîtrait soit à la mention des deux royaumes de Juda et d'Israël comme existant encore, soit à la mention d'un roi) ; 2° Ps. de l'exil ; 3° Ps. postérieurs à l'exil, mais antérieurs aux Macchabées ; 4° Ps. macchabéens ; 5° Ps. post-macchabéens. Cette division est généralement adoptée ; il y a cependant des critiques qui n'admettent pas la première série, et M. Gr. lui-même est obligé de recourir à des combinaisons qui ne sont pas absolument convaincantes pour prouver l'existence de la 5e série, qui, en soi, n'a pourtant rien d'inadmissible (p. 48). Les Ps. 134 à 136, dit-il, sont certainement consacrés à la cérémonie du puisage de l'eau dans la nuit de *Succot* pour l'usage du temple ; or, cette cérémonie n'a été introduite que sous Salomé-Alexandra (78 à 69 av. l'è. chr.) pour marquer la victoire des Pharisiens sur les Sadducéens, donc... Sur l'emploi des Ps. dans le temple en qualité de chants liturgiques, sur l'attribution de certains Ps. à certains jours de la semaine ou à certaines fêtes, M. Gr. n'a pas eu l'intention d'apporter des renseignements nouveaux. On remarquera seulement (p. 61) les idées émises sur les synagogues ou oratoires de l'époque du second temple, sur certains usages liturgiques qui leur étaient particuliers, à ce qu'il semble, comme l'emploi du mot *halleluia* dans la bouche de l'officiant et du mot *amen* dans la bouche des assistants (p. 63). On lira avec grand intérêt les pages consacrées à l'organisation des chœurs dans le temple (p. 64 et ss.), au nombre des choristes (ordinairement 12), aux enfants non lévites qui servaient de soprani, au *Kinnor* (d'abord lyre à 3 et 5 cordes, puis à 8 ou 10 cordes, *seminit*, *asor*, d'abord touché du doigt = *naggên*, puis avec une baguette ; 9 *Kinnor* dans un chœur de 12 lévites), au *nébel* (lyre avec corps de résonnance et tympan en peau de bélier ; touché du doigt ; 2 *nébel* dans un chœur de 12 lévites), au chef du chœur, *menaçéah*, marquant le rythme avec les cymbales. M. Gr. a déjà exprimé, en partie, ses idées sur ce sujet dans les articles de la *Monatsschrift* que nous avons analysés ici-même. Les mots *almut*, *susan*, *gittit*, désigneraient des *nébel* originaires d'Elymaïs, de Suse, de Gat (p. 71), les mots *almut labbên* devraient se lire *almut nébel*. Sur les titres des Ps. (*mizmor*, *miktam*, *schir*, etc.), sur les noms des instruments (p. 78 à 88), M. Gr. est le plus souvent obligé de reconnaître l'impuissance actuelle de la critique pour les expliquer d'une façon satisfaisante. Le fameux *sélah* reste également obscur, notons seulement les deux corrections de *kalah* en *sélah* (Ps. 74, 11) et de *sélah* en *kallêh* (Ps. 55, 20), dont l'une a déjà été proposée par M. J. Derenbourg (p. 94-95). La partie la plus brillante, sans contredit, et la plus remarquable de la préface est celle qui est consacrée aux altérations du texte. Elle est d'une grande importance pour l'étude de la grammaire hébraïque. On trouvera déjà des indications utiles dans l'introduction de cette partie, consacrée à la critique de la Massora, mais les paragraphes suivants, consacrés à l'étude des altérations qu'a pu subir le texte de la Bible, sont surtout instructifs par la richesse et la variété des aperçus, l'abondance des matériaux réunis. Sur bien des points cette critique de l'état matériel du texte sacré et des erreurs qui ont pu s'y glisser par suite de confusions phonétiques ou graphiques, de dittographie, etc., paraîtra hasardée, aventureuse, superflue ou erronée, mais ces erreurs de détail, du reste inévitables, ne diminuent point la haute valeur de ce travail, où M. Gr. a sans doute eu des prédé-

cesseurs et des modèles, mais où il a beaucoup innové et par lequel il a rendu un grand service à l'exégèse biblique et à la grammaire hébraïque.

GRAETZ (H.). Die Psalmen aus dem Original übersetzt. Breslau et Leipzig, libr. S. Schottlaender, s. d. (1882?), petit in-8° de 330 p., jolie édition populaire.

HEMAN (C. F.). Die religiöse Weltstellung des jüdischen Volkes. Leipzig, libr. Heinrich, in-8° de VIII-130 p.

L'auteur a écrit l'année dernière une brochure sur l'histoire internationale du peuple Juif (*Ueber die histor. Weltstellung der Juden*, Leipzig, 1881), la brochure qu'il publie aujourd'hui a pour but d'étudier la situation religieuse des Juifs parmi les nations. Elle fait partie du cycle de la littérature pro- et antisémitique qui fleurit en ce moment en Allemagne, tout en se distinguant honorablement de ses congénères par ses tendances scientifiques, la gravité du ton et de l'intention. L'auteur croit que c'est avec raison que l'ancien peuple juif a été appelé le peuple élu, parce qu'il s'est imposé une loi de sainteté et qu'il a accompli autrefois dans le monde une haute mission. M. H. regrette seulement que le Judaïsme moderne (et déjà le Judaïsme du moyen-âge) paraisse avoir renoncé à cette mission, abandonné la foi dans le Messie personnel et dans la restauration de Jérusalem. Il voit dans la lettre de Maïmonide sur les conversions forcées (auxquelles Maïmonide conseille de se soumettre plutôt que de se laisser tuer en masse) une des preuves les plus éclatantes de l'abaissement de la religion juive ; mais il ne faut pas oublier que cette lettre est une œuvre de jeunesse, que Maïmonide y plaide un peu sa propre cause, et qu'enfin le Judaïsme, sans renier cette œuvre, justifiée par les circonstances, a toujours senti, tout aussi bien que M. H. ce qu'elle a de pénible et de choquant. M. H. sait aussi bien que personne que les Juifs n'ont jamais reculé devant le martyre et que des milliers d'entre eux sont morts pour sanctifier leur religion ; mais si, au lieu de plier sous la menace du fanatisme musulman, ils s'étaient fait tous exterminer, le Judaïsme était perdu et leur sacrifice n'eût été qu'une duperie. La lettre de Maïmonide, malgré les apparences, n'est pas une consultation théologique. Maïmonide ne se faisait sans doute aucune illusion sur la valeur religieuse ou morale de cette dissertation ; en l'écrivant, il faisait œuvre d'homme politique et non de théologien. Il ne faut pas que les Juifs périssent et le Judaïsme avec eux, il ne faut pas que ceux des Juifs qui ont accepté le mahométisme par nécessité et pour échapper à une mort certaine, se prennent en horreur et désespèrent de pouvoir se réconcilier avec le Judaïsme. Il est donc sage de céder pour le moment et d'attendre des temps meilleurs. Ce conseil est exempt de grandeur, et l'on ne peut que plaindre Maïmonide d'avoir été obligé de le donner, mais c'eût été folie que d'en donner un autre et d'engager les Juifs à prendre une résolution héroïque qui eût perdu le Judaïsme sous prétexte de le glorifier. M. H. se trompe également lorsqu'il considère (p. 110 et ss.) le Talmud comme l'unique source du Judaïsme actuel et qu'il s'imagine que la chute du Talmud ferait le vide dans la vie morale et religieuse des Juifs. Il oublie d'abord qu'il y a la Bible, qui pourtant appartient aussi un peu aux Juifs ; il oublie ensuite ou il ne sait pas que le Talmud ou ce qui en reste chez les Juifs modernes est tout autre chose que le Talmud original. Il est arrivé à celui-ci ce qui est arrivé à toutes les institutions religieuses, au Christanisme comme au Judaïsme. Les formes primitives ne sont plus que le cadre où les générations successives ont mis leurs idées et leurs sentiments. Ce que l'œuvre des anciens temps a de bon et de vivifiant y est resté, ce que les temps nouveaux ont apporté d'inventions utiles s'y est ajouté, le cadre pourrait tomber, la doctrine morale du Judaïsme resterait entière. M. H. est du reste loin de désespérer de l'avenir du Judaïsme. Les nations romanes et

germaines, à son grand regret et au grand détriment de leur progrès moral, dit-il, repousseront peu à peu la doctrine judéo-chrétienne, elles renonceront à y convertir le vaste monde oriental. Ce sera à ce moment que les Juifs reprendront l'œuvre de propagande abandonnée par les peuples occidentaux ; le christianisme s'étant abandonné lui-même, ils ne seront plus obligés de garder envers lui une attitude défiante et hostile, ce seront eux qui se chargeront de le répandre dans le monde.

HOROWITZ (Chaim M.). Verzeichniss seltener hebräischen Bücher und Handschriften. Francfort s/M., in-8° de 7 p., lithographié.

Iggereth baale chajjim, Abhandlung über die Thiere, von Kalonymos ben Kalonymos, oder Rechtsstreit zwischen Mensch und Thier vor dem Gerichtshofe des Königs der Genien, ein arabisches Märchen nach Vergleichung des arabischen Originals aus dem Hebräischen ins Deutsche übertragen und mit Textescorrecturen wie mit sachlichen Erläuterungen versehen, von Dr Julius Landsberger. Darmstadt, libr. Jonghaus, in-8° de XXXIV-284 p.

On sait que cette « Lettre sur les avantages de l'homme sur la bête » fait partie de l'encyclopédie arabe écrite au Xe siècle à Bassora par les Frères de la pureté et qu'elle fut traduite en hébreu, en 1316, par le savant français Calonymos b. Calonymos. Cette traduction n'est point littérale, Calonymos a traité l'original avec une assez grande liberté, de sorte que son œuvre est jusqu'à un certain point indépendante du texte arabe et méritait d'autant plus d'être étudiée. M. L. en donne une traduction allemande, pour laquelle il s'est efforcé de reconstituer le texte hébreu, considérablement altéré par les éditeurs (ses notes vont de la p. 214 à la p. 284) et qu'il a fait précéder d'une étude sur les Frères de la pureté. Leur encyclopédie philosophico-morale eut un grand succès chez les Juifs. Joseph ibn Çaddic (fin XIIe s., en Espagne) et Maïmonide la connaissaient ; la traduction de Calonymos fut faite pour satisfaire la curiosité scientifique de ses coreligionnaires. Il est intéressant de suivre, avec M. L. les modifications introduites dans l'original par Cal. afin d'accommoder le livre à son public juif (suppression des passages du Coran, modification des légendes dans le sens du midrasch, etc.). Les gloses provençales de la traduction sont signalées ou corrigées par M. L. (nous les rendons en français) aux pages 243 (corneille), 245 (papillon), 246 (tortue).

IMMANUEL BEN SALOMO. Comento sopra i Salmi inedito ed unico transcritto e publicato da Pietro Perreau... Fascicule XXXIV, 4e partie. Parme, in-f° écolier de p. 15 à p. 28.

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien im Jahre 1879, unter Mitwirkung mehrerer Fachgelehrten, herausgegeben von Ernst Kuhn und August Müller. Leipzig, libr. Brockhaus, 1881, in-8° de 182 p.

Les parties qui nous intéressent dans cette publication sont : Aug. Müller, Semiten im Allgemeinen ; E. Kautzsch, Hebr. Sprachkunde, etc. ; H. L. Strack, Rabbinica u. Judaica ; J. Euting, Phönizien, incl. der heb. u. altkanaanitischen Inschriften. Ces revues bibliographiques s'appliquent à une époque où notre Revue n'existait pas encore (1878 et 1879), nous nous bornons donc aux indications qui précèdent.

KAYSERLING (M.). Die Blutbeschuldigung von Tisza-Eszlar. Budapest, chez l'auteur, in-8° de 16 p.

La fameuse question de l'usage du sang pour les azymes des Juifs, que l'on croyait définitivement enterrée, a de nouveau reparu, la singulière

affaire de Tisza-Eszlar (Hongrie) l'a ressuscitée. Le raisonnement et la science ne sont pas encore devenus maîtres de l'absurde et aveugle préjugé. La publication de M. K... contient un certain nombre de renseignements historiques qui n'éclaireront pas ceux qui sont décidés à ne pas voir et n'apprendront rien à ceux qui ne veulent pas entendre, mais que les personnes sensées et de bonne foi liront avec plaisir et avec fruit. Signalons en même temps quelques articles de journaux relatifs à cette question. Ceux de la *Tribüne*, de Berlin, des 27 et 30 juin et du 2 juillet, en réponse à la *Germania*, sont de pure mais bonne polémique. La *Wiener allgemeine Zeitung* du 5 et du 9 juillet contient deux bons articles où sont résumées les principales données historiques et où l'auteur cherche à expliquer l'origine de la superstition, qui, tout le monde le sait, s'est d'abord attaquée aux chrétiens, par les mystères que célébraient les premiers chrétiens et qui paraissaient suspects aux payens. Le *Pester Lloyd* du 13 août contient également sur ce sujet, d'après la *Evangelische Kirchenzeitun* dirigée par le professeur Hœckler, un article excellent de M. le professeur L. Strack, avec de nombreuses citations des Pères de l'Eglise obligés de justifier les chrétiens de la même accusation. M. Strack croit que les pratiques de magie du moyen âge, où l'opinion populaire, à tort ou à raison, mêlait des sacrifices d'enfants, a pu donner naissance à la superstition anti-juive et ce serait assez notre avis. Le *Diritto cattolico* de Modène, 20 et 22 juillet, même grand bruit de prétendues révélations faites au commencement de ce siècle, par un juif moldave qui avait embrassé la religion grecque orthodoxe, dans un livre intitulé *Ruine de la religion hébraïque* (titre traduit en français) et dont on a appris l'existence par l'écrit haineux d'Achille Laurent (*Relation hist. des affaires de Syrie*, II, p. 378). D'après Laurent, ce livre, imprimé d'abord en langue moldave en 1803, « a été publié en grec en 1834, à Napoli de Romanie, 3e édition, chez Giovanni de Georgio, traducteur de langue moldave. » Nous serions infiniment obligé à celui de nos lecteurs qui pourrait nous procurer cet ouvrage soit en langue moldave soit dans une édition grecque. Le livre de Laurent, qui en donne une analyse, montre du reste suffisamment que cet écrit n'est qu'un plat commérage ; il ne contient absolument rien de nouveau et l'auteur est d'une ignorance crasse. Mentionnons encore deux publications qui se rapportent à la question : *L'affaire Fornaraki à Alexandrie, Rapport de la commission d'enquête*, Paris, imp. Maréchal, 1881 ; in-8° de 87 p. ; *L'affaire Fornaraki à Alexandrie, consultation médico-légale* par (le Dr) P. Brouardel, professeur de médecine légale à la Faculté de médecine de Paris, Paris, libr. J.-B. Baillière, 1881, in-8° de 30 p. M. Wogue, dans l'*Univers israélite*, XXXVIIe année, p. 707, propose un moyen ingénieux de confondre les futures calomnies : c'est l'analyse chimique des pains azymes. Il faut dire seulement que les auteurs (quels auteurs !) ne sont pas d'accord sur l'usage que les Juifs feraient du sang et qu'il peut, d'après eux, servir à autre chose qu'à la confection des pains azymes. Un fait qui vient de se passer à Beyrouth réfutera mieux que beaucoup d'arguments la sotte accusation : sous l'empire des excitations qui agitent en ce moment les Arabes, ceux-ci ont accusé les chrétiens d'avoir assassiné un musulman. « C'est une pure comédie, écrit le *Journal des Débats* (12 août), et il n'est pas rare de voir les musulmans assassiner un des leurs pour avoir le prétexte de massacrer tous les chrétiens : ceux de Beyrouth sont coutumiers du fait. En 1860, après les massacres de Damas,... le bruit courut tout à coup dans la ville (de Beyrouth) qu'un musulman venait d'être assassiné par les chrétiens... Un jeune chrétien qui passait par hasard fut arrêté. On l'accusa d'être l'auteur du crime et il se trouva des juges pour le condamner sans aucune preuve et sans qu'il eût fait le moindre aveu. Le soir même il fut décapité. » Si, au lieu d'un chrétien, la victime avait été un juif, la liste des méfaits des Juifs se serait enrichie d'un nouveau crime. Déjà l'affaire de Tisza-Eszlar a sa légende (*Mazodik kiadas. Solymosi Eszter vagy a Tisza-Eszlari gyilkossay, irta M. Gy.* Budapest, 1882, in-8° de 32 p.).

LEDRAIN (E.). Histoire d'Israël. Deuxième partie se terminant à la répression de la révolte juive sous Adrien (an 135 après J.-C.), avec un appendice par M. Jules Oppert. Paris, libr. Alph. Lemerre, in-12 de IV-560 p.

Ce second volume commence aux invasions assyriennes et à la chute du royaume d'Israël. Le *livre de Job* est placé, à tort ou à raison, parmi les écrits juifs nés en Babylonie, pendant l'exil (p. 91). L'opinion de l'auteur sur Daniel (sur l'homme, non le livre) ne paraît pas bien arrêtée (p. 95). L'histoire du Livre d'Esther est considérée comme authentique (p. 102, cf. p. 170). Nous ne savons pourquoi Ezra, sur lequel nous avons exprimé notre opinion dans *Revue*, III, 307, est considéré (p. 108) comme le type du *dur* rabbi (p. 108) et pourquoi le rabbi serait dur; Hillel ne l'était assurément pas, ni Akiba non plus. C'est à tort, croyons-nous, que M. Led. pense que l'écriture carrée fut adoptée subitement par les Juifs à leur retour de Babylone (p. 112), elle est plutôt le résultat de la lente transformation de l'ancienne écriture. Il est aujourd'hui généralement reconnu que la Grande-Synagogue est une institution légendaire et non historique, un de ces personnages auxquels on attribuait toutes les créations religieuses dont l'origine était inconnue (p. 112-113). L'influence du Parsisme sur le Judaïsme est très bien caractérisée aux pages 116 et ss. A la p. 154, note 2, il faut lire Curtiss au lieu de Certiss. Nous ne contestons pas que le tombeau des Macchabées découvert par M. V. Guérin ne soit apocryphe (p. 180), mais nous ne savons pas sur quoi s'appuie ce jugement. Le chapitre des Parouschites et des Zaddouqites (p. 222 et ss.) est un des plus intéressants du livre, cependant la caractéristique des Pharisiens et des Sadducéens manque de netteté et l'auteur ne s'attache pas assez aux grandes lignes, il ne fait surtout pas assez ressortir le caractère démocratique et les tendances progressistes des Pharisiens et il prend tout de suite, pour les désigner, ce nom de *séparés* qui leur a été donné comme un sobriquet par leurs adversaires. La Grande-Synagogue revient, p. 223. L'auteur en sait un peu trop, à notre sens, sur les Hassidim (p. 223, 225), sur l'origine des *Schemoné Essré* (non *Ezré*) qu'il attribue à Ezra (p. 223), même sur les Esséniens (p, 242). La note sur le district Honion, où était le temple d'Onias, est à remarquer (p. 252). La traduction grecque des Septante est ou semble considérée (p. 253) comme faite d'un coup et d'une haleine, tandis que les différents livres qui la composent sont d'époques très différentes ; l'hypothèse de Hitzig sur le nom de *Septante* (p. 255) ne méritait guère d'être rappelée. L'analyse des livres sybillins (p. 260) et de la littérature judéo-alexandrine (*ibid.*) forme une des très bonnes parties de l'ouvrage, quoique bien des ouvrages intéressants des Juifs d'Alexandrie (p. ex. le drame d'Ezéchiel, les Chroniques de Démétrius, d'Euplémos, etc.) soient omis, probablement à dessein. Nous avons lu aussi avec beaucoup d'intérêt le chapitre XXII, consacré à l'idée messianique et à l'analyse des livres apocalytiques tels que les Psaumes de Salomon, l'Assomption de Moïse, le livre d'Hénoch, etc. C'est, en quelques pages, un exposé très instructif des théories modernes sur ce sujet intéressant. L'ouvrage finit par un chapitre sur les événements qui suivirent la destruction de Jérusalem. L'histoire du canon biblique est racontée, en quelques lignes, p. 441, avec mention de la Baraita de Baba Batra (lisez f° 14 *b*, non 146) dont la valeur a été grandement exagérée, et avec attribution (hypothétique, il est vrai, mais néanmoins arbitraire) de la rédaction du canon à R. Johanan ben Zaccaï. L'histoire de la Mischna et du Talmud est également résumée à la fin du volume. Les *Baraïtot* (recueils étrangers à la Mischna) ne sont pas toutes contenues dans la Tosefta (p. 453) ; les Amoraim (p. 454) sont babyloniens aussi bien que palestiniens. M. Ledr. oublie, comme beaucoup d'autres et en particulier M. Renan, que le Talmud, dans ses parties dogmatiques, est un recueil de discussions législatives, de lois religieuses et civiles ; lui reprocher d'être sec et dur (il ne l'est que dans ces parties), est un véritable contre-

sens. C'est comme si on reprochait aux Institutes de Justinien ou au Code français, aux procès-verbaux de nos Chambres, de manquer de poésie. Il y a de tout dans le Talmud, de la poésie, de la science, de l'histoire, de la philosophie. Les parties législatives mises à part, il y reste encore beaucoup de choses touchantes et nobles ; ce qui lui manque, c'est la beauté de la forme, une belle langue, une exposition soucieuse des belles ordonnances. L'influence du Talmud a été évidemment très grande sur les Juifs, mais nous aurions aimé à savoir ce que M. L. a découvert de l'ancien esprit halakiste chez l'israélite « le plus façonné en apparence à la vie moderne ». On est aussi un peu surpris de voir apparaître tout-à-coup, à la dernière ligne de l'ouvrage, la doctrine de la Cabbale, qui n'avait que faire ici. M. L. n'a pas eu l'occasion de la rencontrer dans le cours de ses études sur l'histoire d'Israël ; la cabbale est relativement moderne, elle n'a jamais acquis dans le Judaïsme une autorité sérieuse, et, quoique très populaire dans certains cercles ou à certaines époques, son action sur le Judaïsme a été à peu près nulle et ne s'est portée que sur des objets de nulle importance. Nos observations sur l'ouvrage de M. Ledrain seront pour lui et pour nos lecteurs une preuve de la valeur que nous attribuons à ce livre et de l'intérêt qu'il a pour nous. Il y a, sans doute, une certaine indécision dans sa critique, les grandes lignes ne se dessinent pas avec assez de netteté et de fermeté, mais les détails sont nombreux et précis. Il se sert avec beaucoup d'à-propos de la littérature biblique, des psaumes et des prophètes, pour illustrer son récit. On pourra contester quelques-unes des applications qu'il en fait, mais elles sont toujours intéressantes et dignes d'attention. Les fragments ajoutés à la fin du volume par M. Oppert seront accueillis avec la plus grande satisfaction par le public. Ils contiennent une tablette de la légende d'Istubar, la descente d'Istar aux enfers, des incantations, des hymnes à la lune, au soleil, des litanies à la lune, un dialogue d'Assurbanhabal et du dieu Nebo, des prédictions astrologiques, onéirologiques, etc., des proverbes.

Das Moralgesetz des Judenthums in Beziehung auf Familie, Staat und Gesellschaft. Als Manuscript gedruckt. Vienne, libr. M. Waizner, in-8° de 73 p., plus 27 p. non chiffrées.

Morale du judaïsme dans ses rapports avec la famille, l'Etat et la société, avec textes donnés dans l'appendice.

Moscoviter (S. I.). Het nieuve Testament en de Talmud, in beider voornaamste zedelessen, uitspraken, gelijkenissen, aphorismen, spreekwoorden, karakter en strekking beschouwd, 2e et 3e livr., Haarlem, libr. W. C. de Graaff, in-8°, p. 81 à 240.

Suite de la comparaison du Talmud et des Evangiles.

[Mossé (Benjamin), rabbin à Avignon]. Frosine ou les devoirs de la famille par Bin-Yamin ben Yahakob ou un ami de la jeunesse, suivi de quelques poésies de famille par Mlle Noémie Mossé. Avignon, libr. Seguin frères, in-8° de (2)-174-40 p.

Orelli (C. von). Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Vienne, libr. Faesy, 1882, in-8° de 538 p.

Saadia. Die Religionsphilosophie, dargestellt und erläutert von Dr I. Guttmann. Göttingue, libr. Vandenkoeck et Ruprecht, in-8° de IV-295 p.

Analyse du Livre des Croyances et opinions, de Saadia, avec indication des sources où Saadie a pu puiser (entre autres, les Frères purs ou du

moins des auteurs consultés par les Frères purs, p. 31), et parallélismes intéressants. Nous n'avons pas pu étudier ce travail qui nous paraît offrir matière pour une recension très intéressante.

SCHEID (Elie). Historique de la société Guemilas'Hasodim à Haguenau. Mulhouse, impr. veuve Bader et Cie, in-8° de 31 p.

L'histoire de cette société, dont la fondation remonte à 1622, méritait d'être racontée. Haguenau n'avait alors que six familles juives, mais un assez grand nombre d'israélites de la campagne, fuyant devant les troupes de Mansfeld, s'y étaient réfugiés, la ville avait fini par être assiégée, la mortalité y était grande, et les Juifs éprouvèrent le besoin d'avoir une société pour enterrer les morts. Ce fut la société de Guemilas hasodim. On a les statuts de la société faits en 1726; elle s'occupa de clôturer le cimetière israélite (1726), de l'agrandir (1765). De nouveaux statuts furent rédigés en 1800, en 1804 et en 1866, mais des sociétés rivales s'étaient fondées dans la communauté et principalement une société de jeunes gens appelée *Am Segoulo*, tandis que l'ancienne société n'était plus composée que de vieillards, animés d'un esprit exclusif. En juin 1875, il n'y restait plus que 18 membres, son déclin était manifeste et elle dut se fondre avec la société Am Segoulo. M. Scheid raconte avec émotion la fin de cette antique institution.

SCHÜRER (Emil). Die Predigt Jesus Christi in ihrem Verhältniss zum Alten Testament und zum Judenthum, Vortrag gehalten zu Darmstadt am 11. Januar 1882. Darmstadt, libr. Würtz, in-8° de 31 p.

Le *Sermon de la Montagne* s'appuie, dans toutes ses parties, au judaïsme, mais s'en distingue également dans toutes ses parties. Le Judaïsme, à l'époque de Jésus, était fondé sur ces deux idées principales : l'espérance d'une vie meilleure et le moyen d'atteindre cette vie meilleure. Pour le Judaïsme, cette vie meilleure, qui comprend l'amélioration finale et définitive de l'humanité, est liée au rétablissement politique du peuple juif, quoique ce rétablissement s'opère par des voies surnaturelles et dans un monde entièrement différent du monde actuel. De plus, l'avènement de cette ère nouvelle se fera subitement et non par préparations successives. Le moyen d'obtenir sa part dans cette vie, c'est d'accomplir ponctuellement la Loi et ceux qui l'accomplissent obtiennent forcément leur récompense. Celle-ci est une espèce de créance encaissée de droit, non une faveur obtenue par grâce. Jésus admet ces deux idées fondamentales, mais en les modifiant considérablement. Le royaume messianique est pour lui une simple rénovation, purement morale, du monde, sans aucune arrière-pensée politique. Il sera ouvert aux gentils aussi bien qu'aux Juifs ; il a commencé déjà avec Jésus lui-même et il se prépare par un progrès lent et successif. Le moyen d'y entrer est sans doute l'observation de la Loi, mais la Loi comprend surtout l'amour de Dieu et l'amour du prochain, tout le reste est secondaire. Enfin, la récompense ne sera pas mesurée strictement au mérite de ceux qui y aspirent, elle sera la même pour tous, non une espèce de payement, mais un don volontaire et une grâce de Dieu. Nous pourrions faire plus d'une objection à ces idées de M. Sch., il nous suffit de l'indiquer.

SCHUHL (Moïse). Superstitions et coutumes populaires du Judaïsme contemporain. Paris, libr. L. Blum et libr. A. Durlacher, in-8° de 42 p.

La table des matières de cet intéressant aperçu contient les chapitres suivants : Naissance, mariage, mort, tombes, mauvais œil, mauvais présages, songes, éventualités fâcheuses, jours néfastes, actes dangereux, mélange de poisson et de viande, solstices et équinoxes, éternuement, « ceci aussi est pour le bien », respect du pain, rognures des ongles, cheveux, fer, préjugés divers. Les matériaux réunis par M. Schuhl sont puisés dans ses souvenirs

personnels et dans la littérature rabbinique. La lecture de ce recueil est à la fois instructive et amusante. Beaucoup de superstitions juives sont étrangères au judaïsme ou communes aux Juifs et à d'autres peuples sémitiques. Nous nous rappelons que, dans un livre du général Dumas sur les Arabes de l'Algérie, nous avons retrouvé quelques-unes de celles qui ont cours actuellement parmi les Juifs de l'Alsace. L'étude historique de ces superstitions serait des plus intéressantes. Il est curieux que les Juifs du midi, au moins ceux de Bordeaux et de Bayonne, aient la superstition toute chrétienne du nombre treize.

SINGER (Israel). תורת החינוך לבני ישראל Erziehungslehre für Israeliten, eine praktische Anleitung zu einer religiös-sittlichen Erziehung und Unterweisung der Kinder. Sarospatak, chez l'auteur, in-8° de xxx-106-46 p.

La préface contient une réfutation du Talmudjude de Rohling. Le livre est une sorte de guide de l'enseignement primaire à l'usage des communautés et des instituteurs.

STEIN (Leopold). Der geklärte Judenspiegel, zur getreuen Darstellung des jüdischen Wesens und Lebens. Leipzig, libr. E. L. Morgenstern, in-16 de 32 p.

Exposition populaire de la morale juive.

STÖSSEL (D.). Salomon ben Gebirol als Philosoph und Förderer der Kabbala dargestellt. Leipzig, libr. W. Drugulin, 1881, in-8° de 63 p.

La thèse de l'auteur n'est pas nouvelle. Déjà Munk (*Mélanges*, p. 275 et p. 283 et ss.) et Senior Sachs (*Kerem Chemed*, VIII, 71, et sa biographie hébraïque d'Ibn Gabirol) ont montré l'influence exercée par Ibn Gabirol sur la Cabbale. M. St. n'a pas l'air de s'en être aperçu. Il paraît pourtant connaître l'ouvrage de Munk. Nous croyons volontiers que sa comparaison de Gabirol avec les Cabbalistes est plus étendue que celle de ses prédécesseurs, nous remarquons cependant qu'il ne semble connaître la Cabbale que par l'ouvrage (*la Kabbale*) de M. Ad. Franck.

WAHRMUND (Adolf). Babylonierthum, Judenthum und Christenthum. Leipzig, libr. Brockhaus, in-8° de xi-294 p.

L'auteur est docent à l'Université et à l'Académie orientale de Vienne, on attendrait donc de lui une œuvre scientifique sérieuse, non un pamphlet ; mais la préface nous apprend que M. W. suit, depuis trente ans, avec une grande attraction (ou sympathie ?), le développement de la question juive en Allemagne et en Autriche, et on n'a qu'à lire quelques pages de cet écrit pour remarquer que la science n'a ici d'autre rôle que de donner un air respectable et grave à des passions qui ne sont ni l'un ni l'autre. Dans son dernier chapitre, l'auteur va même jusqu'à invoquer les autorités les plus contestables et répéter toutes les absurdités des anti-sémites de bas étage (voir surtout note 12) ou les assertions échappées à des savants sur des questions qu'ils ne connaissaient pas (note 14). A la p. 258 est répétée une parole attribuée à M. Crémieux qui traîne dans tous les écrits antisémitiques, qui est certainement la plus innocente du monde et où l'esprit de haine seul peut voir quelque chose de répréhensible. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que ces paroles n'ont peut-être été jamais prononcées, nous n'avons pas encore pu trouver aucun témoignage de leur authenticité, elles ne se trouvent nullement, comme l'indique M. W., dans les *Archives isr.*, 1861, p. 651.

Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.

——— La biographie d'Adolphe Crémieux, sénateur de France et président de l'Alliance Israélite Universelle, par I. Ek. Mémel, chez l'auteur, in-8° de xix-85 p.

L'auteur n'a point fait de recherches originales. Il paraît pourtant avoir dépouillé quelques journaux. Il n'indique pas ses sources.

Russian Atrocities. 1881. Supplementary statement issued by the Russo-Jewish committee in confirmation of « The Times » narrative. Londres, impr. Wertheimer, Lea et Cie. in-8° de 35 p.

Die Juden-Verfolgungen in Russland. Russische Greuel. 1881, supplementarbericht... Berlin, libr. Louis Gerschel, in-8° de 26 p.

Condition of Israelites in Russia. Message from the president of the United States in response to a resolution of the House of representative... May 2, 1882; s. l. n. d., in-8° de 72 p. 47 th. Congress; Ex. doc. n° 192.

Correspondence respecting the treatment of Jews in Russia. Presented to bot Houses of Parliament, 1882. Londres, impr. Harrison, in-f° de 27 p.

Correspondence respecting the expulsion of Mr. L. Lewisohn from St. Petersburgh. Presented etc. Londres, impr. Harrisson, 1881. N° 3, in-f° de 18 p. N° 4, in-f° 29.

Israélites et nihilistes : Samuel Abraham dans le cabinet du procureur, tiré du *Messager d'Europe*, de Saint-Pétersbourg; dans *Revue politique et littéraire*, du 16 avril 1881. Nouvelle intéressante.

Die Juden-Verfolgungen in Russland, zwei Berichte des Times-Correspondenten (Artikel vom 11. und 13. Januar 1882). Berlin, libr. Louis Gerschel, in-8° de 24 p.

Outrages upon the Jews in Russia. Report of the public meeting ot the Mansion House on Wednesday, february 1st., 1882. Londres, publié par l'Anglo-Jewish Association, in-8° de 32 p.

La persécution des Israélites en Russie. Compte-rendu du meeting public tenu au Mansion-House de Londres le mercredi 1er février 1882. Paris, imp. Maréchal, in-8° de 55 p. ; traduit du précédent.

Die londoner Rathausversammlung für die verfolgten russischen Juden unter dem Vorsitz des Lord Mayor am 1. Februar 1882, mit einem Anhang : die Adresse der Universität Oxford an den Oberrabbiner Englands. Berlin, libr. Louis Gerschel, in-8° de 40 p. ; traduit de l'original anglais.

Englische Kirchenfürsten und Staatsmänner über die Judenverfolgungen in Russland und über die sogenannte Judenfrage im Allgemeinen. Budapest, Pester Buchdruckerei-Actien-Gesellschaft, in-8° de 25 p. ; traduit de l'original anglais.

Die Judenhetze in Russland und ihre Ursachen, zugleich ein Mahnwort an

Deutschland, von einem Christen. Hambourg, libr. Christians et Schultheis, in-8° de 32 p.

Très intéressante description de l'état social et intellectuel de la Russie.

Le Juif russe jugé par lui-même, par Arvède Barine (pseudonyme), dans *Revue politique et littéraire* du 10 juin 1882.

Le titre de cet article n'est pas tout à fait exact, car l'auteur s'est servi de documents dont la plupart n'émanent pas de Juifs russes. Il y a là un petit malentendu involontaire. Il y aurait aussi à faire des observations sur certaines interprétations des faits. En somme, l'auteur a fait une exposition intéressante des causes et des effets de la persécution.

La question juive en Roumanie, dans *Revue politique et littéraire* du 4 mars 1882.

Intéressantes communications sur de récentes mesures ministérielles.

Mittheilungen vom deutsch israelitischen Gemeindebunde ; n° 10, juillet 1882. Berlin, impr. Büxenstein, in-8° de 49 p.

Brüggen (Ernst Freiherr von der). Russland und die Juden, kulturgeschichtliche Skizzen. Leipzig, libr. Veit et Comp. in-8° de IV-100 p.

Ouvrage antisémitique.

Delitzsch (Franz). Christenthum und jüdische Presse. Erlangen, libr. Andr. Deichert, in-8° de 68 p.

Orloff (prince N.-A.). Quelques réflexions sur les sectes religieuses en Russie. Paris, E. Dentu, in-8° de 41 p.

Recueil d'écrits de dates différentes. P. 29 : Les Juifs en Russie (écrit en 1858). L'auteur demande l'émancipation complète des Juifs et cette proposition, émanant d'un personnage si considérable, a une haute valeur.

Singer (Isidor). Presse und Judenthum. Vienne, libr. D. Lœwy, in-8° de 163 p.

Nous avons lu ce livre avec le plus vif intérêt et nous partageons entièrement les vues de l'auteur sur la presse juive. Cette presse est appelée à rendre de grands services au Judaïsme, à exercer une influence salutaire sur les familles, sur l'éducation juive, et il est à désirer qu'elle soit grandement soutenue par les sympathies du public. Il est évident qu'elle n'a pas les moyens suffisants pour être bien informée et pour avoir partout des correspondants. En somme, la thèse de M. Singer mérite d'attirer l'attention des administrations israélites. Signalons quelques inexactitudes qui ont échappé à l'auteur. Divers personnages ou artistes comptés parmi les Juifs ne sont pas Juifs (p. 130). Nous ne croyons pas qu'il y ait, en Amérique, un journal israélite quotidien (p. 27) ; le nombre des Israélites aux Etats-Unis est d'environ 250,000 (non 150,000 ; p. 27). La liste des journaux israélites qui termine le volume est instructive. Elle n'est pas complète, nous n'en faisons pas un reproche à l'auteur. L'auteur vient de publier une seconde édition, corrigée et augmentée, Vienne, *ibid.*, in-8° de 199 pages.

Wertheimer (Joseph, Ritter von). Zur Emancipation unserer Glaubensgenossen ; Excurs. Vienne, libr. Waizner, in-8° de 29 p.

Cette brochure a été achevée le 9 mars (18 Adar), le jour où M. de W. achevait sa 82e année. Elle est un témoignage remarquable de sa vigueur, et les idées émises par le vaillant publiciste sur l'émancipation des Juifs méritent d'être méditées.

Kleiner Wörterschatz der englischen Sprache. Die allernothwendigsten englischen Wörter mit der Aussprache und Uebersetzung für die russisch-jüdischen Auswanderer nach Amerika. Berlin, impr. H. S. Hermann, in-8° de 31 p.

A l'usage des Israélites russes qui émigrent en Amérique. Chaque page est divisée en 3 colonnes comprenant : le mot allemand (en caractères hébr.), le mot anglais en prononciation figurée (caract. hébr.), le mot anglais en caractères latins.

Revue des périodiques.

בית תלמוד **Beth-Talmud** (Wien, mensuel). 3e année. == N° 1. J. H. Weiss : Biographie de R. Simon b. Lakisch. — M. Friedmann : Les divisions du Pentateuque en livres, chapitres, paragraphes et versets. — Oppenheim : Extraits d'un ms. du livre de Joseph l'Official. — Feiss-Rosenthal : Epoque de la rédaction primitive du Targum Onkelos (fin). — N. Brüll : Origine et développement de la législation relative à la purification des mains (suite). — J. Reifmann : Les *scheeltot* de Rab Ahaï Gaon. — E. Silber : Sur la formule חזרנו על המקרא des Midraschim. — S. Lauterbach : Notes talmudiques. == N° 2. J. H. Weiss : Biographie de R. Jacob Tam. — M. Friedmann : Les divisions du Pentateuque (suite). — Oppenheim : Extraits (suite). — N. Brüll : Origine (fin). — J. Reifmann : Les *scheeltot* (suite). — M. Friedmann : Sur le dernier ouvrage de A. Krochmal (Etudes sur le Talmud de Babylone). — D. Kaufmann : Une consultation de R. Scherira et de Haï Gaon. == N° 3. M. Friedmann (suite). — J. Reifmann (suite). — Deux lettres de J. Steinhardt. — A. Hochmuth : Notes sur la biographie de Raschi de Weiss. — J. Reifmann : Notes talmudiques. — M. Friedmann : Sur l'Etude (suite). — E. Silber : Note sur le livre d'Antiochus. — J. H. Weiss : Variantes talmudiques.

המגיד **Hamagid** (Lyck, hebdomadaire). 25e année. == N° 7. G. Sélikowitz : Le sort (*mazzal*) chez les anciens (suite aux nos 8 et 9). == 26e année. Nos 11-12. Bamberger : Opinions des Romains et des Grecs sur les Juifs.

השחר **Haschachar, die Morgenröthe** (Vienne, périodicité non-indiquée). 10e année. == N° 12. Smolensky : Sur la situation actuelle des Juifs. — La terre de gloire (fin). — Midrasch Soferim (suite). — S. Rubin : Sur le *Or tora* de Samuel Trachtmann (Varsovie, 1881). — Bibliographie. — Histoire des peuples anciens (suite).

Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes-rendus (Paris). == 4e série, t. X, janvier à mars 1882. J. Oppert : Les inscriptions de Judée (découvertes à Tello, en Chaldée, par M. de Sarzac).

Das jüdische Centralblatt (Belovar, bimensuel). 1re année. == N° 8. M. Grünwald : Dante's *Vita nuova*, ein Beitrag zur Zahlensymbolik des Mittelarters. — Ig. Münz-Kempen : Leben und Wirken von Maimuni (suite). — M. Grünwald : Das Altfranzösische bei Raschi (suite). — Autobiographie von S. D. Luzzatto. == N° 9. Münz-Kempen (suite). —

Dr Frankl-Grun : Die Ethik des Juda Halewi. — Grünwald (suite). = = N° 10. A. Roth : Die Ethik des Judenthum. — Grünwald (suite). — Autobiographie (suite). = = N° 11. Grünwald (suite). — Autobiographie (suite). = = N° 12. Autobiographie (fin). = = N° 13. S. Hahn : Biographie des Rabbi David Deutsch. — S. Hessl : Nachtrag zur Biographie des Rabbi Mordechai Benet. = = N° 14. A. Roth : Grundprincipien der Ethik im Judenthum. = = N° 15. M. Grünwald : Einfluss der Bibel auf die Bildung von Redensarten in den europäischen Sprachen. — Skizze aus dem Leben Ezechia Luzzattos. — A. Roth (suite).

Archives israélites (Paris, hebdomadaire). 43e année. = = N° 19. H. Becker : Voltaire et les Juifs (fin). = = N° 22. R. Cortambert : La vitalité des races humaines et les croyances religieuses. = = N° 31. J. Cahen : Le mot « Baal » à l'Académie des Inscriptions.

Journal asiatique (Paris). 7e série, tome XIX. = = N° 3. Avril-juin 1882. H. Sauvaire : Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes (suite). — J. et H. Derenbourg : Etudes sur l'épigraphie du Yémen. — J. Halévy : Essai sur les inscriptions du Safa (suite). — Rubens Duval : Recension du Kalilâh et Dimnâh, publié par J. Derenbourg.

Das jüdische Literaturblatt (Magdebourg, hebdomadaire). 11e année. = = N° 19. Lewin : Eine jüdischdeutsche Chrestomathie. — Höchstädter : Ueber die Ursachen der Landesplagen in Davids letzten Regierungsjahren. = = N° 20. Lewin : Eine jüdische (fin). — Hochstädter (fin). = = N° 21. Ein neues jüdisches Jahrbuch. — Die Juden in Honan. — Wolffsohn : Ein strafender Blick oder ein böses Auge? — Recensionen (Frankfurter Rabbiner, par M. Horowitz, Judäus, Ellenberger). = = N° 22. H. Hirschfeld : Religion und Wunder. — Zuckermandel : Tosefta in ihrer Bedeutung für die Wissenschaft. = = N° 23. Hirschfeld (suite). = = Nos 24 à 26. Hirschfeld (suite). — Zuckermandel (suite). = = N° 27. Lewin : « Christenthum und jüdische Presse. » — Ad. Jellinek : Nachkommen von Frankisten in Warschau. = = N° 28. Lewin (suite). — J. Caro : Die Rabbinersynode zu Erfurt 1391. = = N° 29. Lewin (fin). — J. Caro (fin). = = N° 30. Ad. Jellinek : Ein neuer, wissenschaftlicher Commentar zu den Midraschim. — Voltaire und die Juden. — Stier : Nachtrag zu dem Artikel « Christenthum und jüdische Presse ». = = N° 31. Voltaire und die Juden (suite). — J. Caro : Eine neue Biographie Raschi's. — Recensionem. = = N° 32. Voltaire (fin). — J. Caro (suite). = = N° 33. L. Friedländer : Ein Brief Kant's über Isaak Euchel. — Das heutige Syrien. — Rülf-Braunschweig : Karäitische Manuscripte.

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums (Berlin, trimestriel). 9e année. = = N° 2. Edouard Baneth : Ueber den Ursprung der Sadokäer und Boëthosäer (fin). — D. Hoffmann : Bemerkungen zur Kritik der Mischna (suite). — Recensionen (Rawitz : Recension de la Tosifta des Traktates Sabbath d'Adolf Schwarz). — מפענח נעלמים (seconde partie de la publication si intéressante faite par M. J. Reifmann).

Populär wissenschaftliche Monatsblätter (Francfort-sur-Mein, mensuel). 2e année. = = N° 7. Rosenberg : Das Judenthum und die Nationalitätidee (fin). — Friedländer : Geschichtsbilder (suite). — Die Juden in Sicilien von Isidoro La Lumia, aus dem italienischen übersetzt. = =

N° 8. David : Semitisches und Antisemitisches aus Oesterreich-Ungarn (fin). — Die Juden in Sicilien, von Isidoro La Lumia (suite). — Friedländer : Geschichtsbilder (suite). = = N° 9. H. Friedländer : Geschichtsbilder (suite). — Isidoro La Lumia (suite).

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Breslau, mensuel). 31e année. = = N° 6. W. Bacher : Die Agada der Tanaiten (fin). — Frankl : Karaïsche Studien (suite). — Bloch-Posen : Revue des Etudes juives (fin). = = N° 7. W. Bacher : Die Agada (suite). — David Kaufmann : Aus Abraham b. Asriels ערגת הבשם. — Steinschneider : Zur Namenkunde mit besonderer Rücksicht auf Karaiten. — W. Bacher : Die Agada (suite). — David Kaufmann (suite). — Brann : Handschriftliches aus der Breslauer Stadtbibliothek.

Mosè, Antologia israelitica (Corfou, mensuel). 5e année = = N° 7. P. Perreau : Intorno al commento inedito del R. Immanuel b. Salomo supra Giobbe (suite). — M. Mortara : Notizie di alcune collezioni di consulti mss. di Rabbini italiani possedute e publicate da Marco Mortara. = = N° 8. P. Perreau : Intorno (suite). — Spirito (suite). — Mortara : Notizie (suite).

Die Neuzeit (Vienne, hebdomadaire). 22e année. = = N° 8. Oskar Waldeck : Das Judenthum und das ideale Ich vom pädagogischen Sandtpunkte. = = N° 10. Oskar Waldeck (fin). = = Nos 22 et 23. Etwas über die Leistungen der russischen Talmudschulen. = = N° 28. Kinderschlächter, d'après la *Wiener allg. Zeitung*.

Palestine Exploration Fund (Londres, trimestriel). = = Juillet 1882. C. R. Conder : 1° Rude Stone monuments of the Bible. — 2° Jewish traditions in Jerusalem. — 3° Jewish superstitions. — 4° Notes from Constantinople. — 5° Notes on Mr. Trelawney Saunders's introduction. — 6° New indentifications. — 7° Notes. — A. M. Mantell : 1° Easter ceremonies of the washing of feet. — 2° A Zikr Ceremony. — 3° Dajun, neer Sitt Nefiseh. — 4° Supposed village of Jett, near Beit Jibrin. — 5° Jerusalem, the Bakoosh Hill. — 6° Jerusalem, newly opened gate in the East wall of the Haram. — 7° List of photograph taken by A. M. Mantell. — H. D. Ravonsley : The Rock Rimmon. — Clericus : The bodies of the Patriarchs. — S. Beswick : Siloam tunnel.

Israelitischer Reichs-Bote (Francfort-s.-M., hebdomadaire). 7e année. = = Nos 13 à 21. Tachauer : Shakspeares Kaufmann von Venedig. = = Nos 35-36. Karl Pick : Die Juden in Böhmen im 14. Jahrhundert. = = 8e année. Nos 3-5. V. Corvin : Eine Judenhetze im siebzehnten Jahrhundert. = = Nos 6-8. H. Hirschfeld : Die Todesstrafe bei den alten Juden. = = Nos 9-10. Mansbach : Ueber Biographien grosser Männer profanen Wissens jüdischer Abkunft.

Revue de l'histoire des religions (Paris, bimestriel). 3e année. = = N° 3, mai-juin. Léon Feer : De l'histoire de l'état présent des études zoroastriennes ou mazdéennes, particulièrement en France. — Michel Nicolas : Études sur Philon d'Alexandrie. — Maurice Vernes : Bulletin critique de la religion chrétienne (saint Paul). — Decourdemanche : La légende d'Adam chez les Musulmans.

L'Univers israélite (Paris, bi-mensuel). 37e année. = = N° 17. Schuhl :

Préventions des Romains contre les Juifs (suite). = = N° 20. Ch. N.: La légende des Elohistes et des Jéhovistes. = = N°s 23-24. Davidsohn (Ernest David ?) : Les Juifs castillans sous don Pèdre (suite du 16 août 1881). — Schuhl : Préventions (suite). — Population israélite du globe, d'après l'Archivio di statistica, de Bruniati. — Mss. hébreux de l'Yémen et de la Perse, Extrait du *Times*, par J. D.

Il Vessillo israelitico (Casale-Monferrat, mensuel). 30e année. = = N° 4. A. Pesaro : Cenni storici sulla comunità israelitica di Cento (suite). — M. G. Montefiore : La scienza nella lingua ebraica (Studii filologici). = = N° 5. A. Pesaro : Cenni storici (suite). — F. Gross : Gli Ebrei nei proverbi. — Pietro Perreau : Sulle abbreviazioni della letteratura giudaica. = = N° 6. A. Pesaro : Cenni storici (suite). — F. Gross : Gli Ebrei (suite). — F. L. : Nuovi manoscritti ebreo-persiani.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, bimestriel). 1882. = = N° 2. Siegfried : Zur Geschichte der neuhebräischen Lexicographie. — Budde : Die Capitel 27 und 28 des Buches Hiob. — Stade : Deuterozacharja (fin). — Krenkel : Einige Emendationen zu den Büchern Samuels. — Prätorius : הלך und ילך. — Nestle : Wie alt war Salomo als er zur Regierung kam ?

Abraham ibn Ezra, als Grammatiker, par Wilhelm Bacher. Budapest, 1881; pp. 192, in-8°. (Publié comme programme de l'Ecole rabbinique de Budapest pour l'année scolaire 1880-1881.) Rapport de l'Ecole, 21 pp. à part.

L'école rabbinique de Budapest publie tous les ans des programmes intéressants et instructifs, qui sont presque des ouvrages. MM. David Kaufmann, Moses Bloch et Wilhelm Bacher sont aussi heureux dans le choix de leurs sujets que distingués dans la manière dont ils les traitent. Cette année, M. Bacher s'est proposé de nous donner une exposition complète des idées grammaticales de R. Abraham ibn Ezra. Dans cette intention, il a étudié non-seulement les divers manuels d'Ibn-Ezra, mais aussi ses commentaires sur la Bible, où le grammairien espagnol applique constamment les règles qu'il a formulées dans ses ouvrages de grammaire.

M. Bacher ne s'est point occupé de la vie et de la personne d'Ibn-Ezra. Cette tâche avait été supérieurement remplie par M. Graetz, qui, dans son histoire des Juifs[1], a tracé de main de maître le portrait fidèle de cette singulière individualité. Peut-être M. Bacher aurait-il mieux fait de ne pas négliger complètement ce côté de son sujet; car toute l'œuvre d'Ibn-Ezra porte le cachet de son caractère

[1] Vol. VI. p. 198 et suiv., et note 8 à la fin du volume.

mobile et impressionnable, et ne s'explique que par son instabilité continuelle.

Quittant son pays natal à un âge déjà avancé et sans avoir laissé presque aucune trace d'activité intellectuelle pendant les premiers quarante ans de sa vie, il se rend en Italie, séjourne à Rome, à Salerne[1], à Mantoue, à Lucca; il va de là dans le Midi de la France, à Narbonne, à Béziers[2] et à Rodez; il traverse la mer et passe quelques années à Londres; il retourne de là à Rodez, et, vieux déjà, il paraît avoir été pris subitement du désir de revoir sa patrie et meurt en route sans avoir pu le satisfaire[3]. A l'étranger, il devient d'une fécondité extraordinaire : chaque étape, la ville de Salerne exceptée, est marquée par une œuvre de grammaire, d'exégèse, d'astronomie. Comme il écrit presque toujours pour des Mécènes ou pour des élèves, il compose souvent différentes recensions de ses commentaires sur le même livre biblique; c'est pour lui un moyen de gagner de l'argent et de soulager sa misère. Il rédige quatre grammaires, dont aucune n'est complète, où l'ordre dans l'arrangement des matières fait défaut, et qui sont ce que sont d'ordinaire des ouvrages écrits sur commande. Sa mémoire doit avoir été prodigieuse, ses lectures immenses. Peut-être avait-il consacré sa jeunesse à lire les différents travaux philosophiques et exégétiques de R. Sa'adiâ Gâôn[4] et de R. Samuel ben

[1] Son séjour dans cette ville est démontré fort ingénieusement par M. Graetz, *l. c.*, p. 441.— M. le Dr Eger, de Berlin, a trouvé un divan d'Ibn-Ezra, qu'il complète en ce moment dans les bibliothèques d'Oxford et du *British Museum*. Les poésies profanes et religieuses d'Ibn-Ezra appartiennent probablement, en grande partie, à la première période de sa vie.

[2] *Ibid.*, p. 446.

[3] Il y a bien des indices qu'Ibn-Ezra a visité également l'Afrique (ou plutôt Afrikiyyé, la Tunisie et particulièrement Kairowân). A-t-il vu la Syrie, l'Irâk et Bagdad? M. Graetz traite ce sujet, *ibid.*, p. 452 et suiv. — La difficulté principale, qui est celle de trouver l'époque où ces voyages lointains auraient pu être exécutés, attend encore une solution définitive. — Il faudrait d'autre part réunir et comparer dans les manuscrits les diverses notes finales, souvent contradictoires, qui donnent les années où Ibn-Ezra aurait terminé ses divers commentaires sur les cinq livres du Pentateuque.

[4] On sait qu'il le cite constamment avec le mot הגאון. — Nous connaissons maintenant quelques fragments étendus du commentaire de R. Sa'adiâ sur le Pentateuque, qui se sont trouvés dans la collection Firkowicz. Le plus important de ces morceaux va d'*Exode*, chap. xxv jusqu'à la fin de cette partie du Pentateuque. A l'occasion de la construction de la tente d'assignation, Sa'adiâ donne la description du temple de Salomon. Le commentaire d'*Exode*, xxxv, 3, où se lit la défense d'allumer du feu le jour du sabbat, renferme la discussion avec Anân et les Karaïtes sur la portée de ce commandement. Il est probable que le commentaire sur chap. xii, qui se trouve également à Saint-Pétersbourg et que je n'ai pas vu, contient toute la discussion sur le calendrier, puisque Iéphèt (ms. de la Bibl. nationale, n° 280), discute au même endroit les assertions du *Râs al-mettbah*, comme il a l'habitude de nommer le Gâôn. — Quant à la traduction « simple, sans commentaire » (נסקא בלא טורדא), comme la nomme l'auteur du Fihrîst (voy. W. Bacher, *Abraham ibn Esra's Einleitung, etc.* Wien, 1876, p. 21, n° 4 de la note), on sait par la préface de Sa'adiâ, imprimée, il y a une dizaine d'années, dans le journal *Libanon*, qu'elle a été écrite à la demande de ses contemporains, qui désiraient avoir entre les mains une version qui

Hofni [1], à étudier les ouvrages de grammaire et de lexicographie des grands maîtres qu'il énumère dans l'introduction de son *Moznâïm*, à rechercher les commentaires étendus et nombreux des Karaïtes, qui avaient pénétré jusqu'en Espagne. Ce ne serait donc qu'après avoir entassé dans sa tête tous ces trésors, qu'il aurait pris le bâton du voyageur pour se rendre dans la capitale de la chrétienté. Aussi bien, à moins d'avoir emporté avec lui sa bibliothèque, il aurait dans le douzième siècle difficilement trouvé en Italie des ouvrages écrits en arabe. Car c'est là le principal mérite d'Ibn-Ezra, d'avoir répandu et vulgarisé en pays latin et saxon les idées originales de ses compatriotes qui avaient illustré pendant le dixième et le onzième siècles le judaïsme en Andalousie. Pour lui-même il a fort peu d'originalité; il rend dans un excellent hébreu ce que ses prédécesseurs ont dit souvent beaucoup mieux en arabe [2]. Citant de mémoire, il se trompe bien des fois et attribue à un auteur ce qui appartient à un autre [3]. Il ne se rappelle pas toujours le jugement qu'il a porté antérieurement sur une opinion et la condamne après l'avoir louée ailleurs [4]. Tantôt il est libre-penseur comme un rationaliste mo-

ne donnât que « le sens du texte de la Tôrâh » (מעאני נץ אלתורה) « en ordre et disposée avec concision » (עלי נסק ונטאם מכתצר). Cette version s'imprime en ce moment chez J. Bril, à Mayence.

[1] Sur Samuel ben Hofnî, voy. Harkavy, *Sichrôn lârîschônîm*, vol. II.

[2] Le passage qui contient le jugement de Profiat Duran sur le peu d'originalité d'Ibn-Ezra a été cité dans les *Opuscules*, p. XCIII. C'est surtout vrai pour la grammaire; car pour ses travaux exégétiques Ibn-Ezra a toujours le grand mérite d'avoir appliqué en détail et en suivant l'ordre de la Bible les explications données par Ibn Djanâh et d'autres dans leurs grammaires et lexiques.

[3] Voy. *Opuscules*, p. CXXI, note. — Nous pouvons maintenant affirmer que le Gâôn cité par Ibn-Ezra dans son commentaire sur *Is.*, I, 11, est R. Hay. Voici un passage que nous avons trouvé dans le commentaire d'Isaac b. Samuel Hassefardi sur II *Sam.*, VI, 13 (ms. du *British Museum*, Orient. 2388) : ולא באס אן אדכר לך ההנא מא וגדתה מסטורא לטורי אלעלם פי אלאמה והמא רבינו סעדיה ורבינו האיי גאונים זכ׳ לב׳ קאל רבינו סעדיה גאון ז״ל אן אלגואמיס כשרים לקרבן ושחומהא חראם יגעל דלילה שבעתי עולות אלים וחלב מריאים ואיצא ויזבח שור ומריא וקאל רבינו האיי גאון ז״ל אנהא פסולין לקרבן ושחומהא חלאל והי נוע מן אלבקר אלבריה ופסר מריאים מעלופה מן קולה כעת במרום תמריא ומן קול אלמשנה אין ממרין את העגלים ועסר עלינא אלתרגיח בינהמא . . . . « Il n'y a pas de mal à citer ici ce que j'ai trouvé noté par les deux savants éminents, les Gueônîm R. Sa'adiâ et R. Hay. Le premier dit que les buffles sont admissibles comme sacrifices, tandis que leur graisse est défendue ; il cite comme preuves *Is.*, I, 11 et II *Sam.*, VI, 13. Le second soutient que les buffles sont impropres aux sacrifices, et que leur graisse est permise; le *djâmmous* est le *bos sylvestris*, et *meriim* signifie, d'après R. Hay, engraissés, sens qu'a cette racine dans *Job.*, XXXIX, 18 et *Sabbat*, XXIV, 3. — Il nous est difficile de décider entre ces deux hommes ». Isaac b. Samuel cite finalement l'opinion de R. Iehouda (ben Balaam) qui donne à *meri'îm* également le sens d'engraissés, et sous-entend le nom כבשים « brebis » (צפה מחדוף).

[4] Voy. la lettre de S. D. Luzatto, dans le *Kerem Chemed*, vol. IV, p. 131 et suiv. Certes, les accusations qui y sont portées contre Ibn-Ezra sont empreintes d'une grande vivacité, mais elles sont justes. Quel que soit l'ouvrage dont on s'occupe, on est im-

derne, tantôt le moindre doute agace sa susceptibilité orthodoxe. Certes, le degré de piété de ceux pour lesquels il écrivait tel ou tel livre exerçait une notable influence sur cette inégalité dans ses jugements. Cependant, d'autre part, son esprit railleur et sarcastique ne laissait pas volontiers échapper une occasion de lancer un mot méchant, quand même il n'éprouvait aucune répugnance contre l'opinion qu'il choisissait comme cible à ses attaques.

Comme on voit, Ibn-Ezra était d'un caractère peu sûr, de convictions changeantes, d'une extrême légèreté. A ces défauts, et cela n'a rien d'extraordinaire, il doit avoir uni un grand fond de bonté et une sensibilité facile. Ceci seul expliquerait comment il a pu avoir comme parent et ami R. Iehouda Halévi, homme sérieux, grave jusqu'à la mélancolie, et dont la douceur charmante imprégnait aussi bien les épanchements poétiques que la philosophie religieuse. Mais les relations entre ces deux enfants de l'Andalousie ont été coloriées par les légendes et l'on ne sait guère quelle part il faut faire à la vérité et quelle part revient à la fiction.

Les connaissances talmudiques d'Ibn-Ezra étaient probablement insignifiantes, et les passages des docteurs qu'il cite paraissent être empruntés à l'*Aruch* de R. Nathan[1] ou à d'autres ouvrages de ses prédécesseurs.

M. Wilhelm Bacher, comme nous l'avons dit, donne la substance des quatre œuvres de grammaire d'Ibn-Ezra. Trois de ces traités sont connus et plusieurs fois imprimés. Ce sont le *Moznaïm*, le *Sahôt* et le *Sâfâh-berourâh*. On avait des doutes sur l'existence du quatrième traité, portant le titre de *Sefer-hayyesôd* ou *Yesôd-dikdouk*, parce qu'on n'en connaissait pendant longtemps aucun manuscrit. C'est Salomon Pinsker qui en a enfin découvert une copie, et M. Bacher a pu nous donner dans son programme, d'après *deux* manuscrits, un exposé et des extraits de cet ouvrage inconnu. Nous regrettons que le savant auteur ait omis un passage d'une grande importance

médiatement frappé de la légèreté avec laquelle il est écrit. Nous prenons pour exemple les premières pages du *Sahôt* : 5 *a* (éd. Lippmann) il cite בן שני (*Gen.*, xxx, 12), à la place de בן־שטי (*ib.* 19), et ce n'est pas une faute d'impression, puisqu'il répète la même citation, 37 *a* (Voir *Mischp. Hatteâmim*, 66 *a*. l. 1 ; *Dikduke Hatteamim*, 38, 24) ; — 9 *a*, il parle de quatre exemples où la 3e pers. sing. du parfait prend *kâmès*, sans qu'il y ait pause. Or, il donne un exemple faux, puisqu'au lieu de citer שָׂמַם de I *Sam.*, vii, 17, il cite *Juges*, xvi, 31 ; puis, au lieu de quatre exceptions, nous n'en trouvons que trois ! Le nombre peut se compléter par דָּבַק (I *Rois*, xi, 2), qu'on lit chez Ibn Djanâh (*Rikmâh*, p. 198, l. 19), ou par רִיעַ (*Is.*, xxiv, 8), comme le veut M. le Dr Bær dans une communication particulière ; (les deux autres exemples d'Ibn Djanâh sont en pause assez forte, puisqu'ils ont *rebîa*) ; mais aucun manuscrit du *Sâhôt* ne donne un quatrième exemple. On peut observer, à cette occasion, que R. Moïse de Londres compte pour la même exception également quatre exemples qui tous sont inexacts (*Schaar Hanikkud*, éd. Frensdorff, p. 3, l. 20). Nous aurions pu augmenter la liste des fautes, en restant dans les limites des pages que nous avons examinées.

[1] Ainsi *Sâhôt*, 1 *a*, l. 15, paraît emprunté à Aruch, s. v. חלם 3.

que Geiger avait imprimé dans le *Kérem Chemed*. Il s'y agit de la ponctuation de la première radicale des verbes creux aux différentes personnes du parfait de la première forme. Ce que nous avons cru depuis longtemps reconnaître, par des indications quelque peu vagues chez la plupart des anciens grammairiens qui ont précédé Ibn-Ezra, est dit dans ce passage de la manière la plus nette et la plus incontestable, savoir qu'en dépit de toutes nos copies connues de la Bible qui donnent à cette radicale un *patah*, il doit y avoir à la première et à la seconde personne un *kames*, comme l'a effectivement la troisième personne. Geiger prouve même dans ces pages, que, pour ces verbes, il y avait, en dehors de la ponctuation établie aujourd'hui dans nos textes, deux autres ponctuations dont l'une donnait *patah* même à la troisième personne du parfait, et l'autre mettait *kames* partout, excepté le cas où le *wâw conversivum* fait descendre l'accent à la dernière syllabe[1].

Nous approuvons sans hésitation la lecture *Sahôt*, adoptée par M. B., en faisant cependant quelques réserves pour le sens particulier que ce mot paraît avoir eu dans le titre de l'ouvrage de Sâ'adiâ, cité par Ibn-Ezra dans son introduction du *Môznaïm*.— L'emploi du mot מקרא, pour désigner les prophètes (p. 11, n. 54), se rencontre déjà dans le *Sifré* sur *Deut.*, § 317.

Les prolégomènes de B. vont jusqu'à p. 30; ensuite, les sujets de grammaire sont disposés méthodiquement en 27 paragraphes jusqu'à la page 147. On jugera de l'ordre observé par l'auteur par les titres suivants : I. Du langage en général ; II. De la langue hébraïque ; III. Des sources pour la connaissance de la langue hébraïque. La Massore; IV. La science grammaticale, analogies et anomalies; V. L'alphabet hébraïque; VI. Noms et figures des lettres; VII. Division des lettres d'après leur prononciation; VIII. Les lettres d'après leurs fonctions; IX. Les voyelles, Schewâ, Dâguesch; X. Les accents, la pause; XI. Permutation des lettres, voyelles des gutturales, allègement de la prononciation; XII. Les parties du discours, etc.

La phonétique, proprement dite, n'occupe guère de place dans les ouvrages d'Ibn-Ezra, parce que, s'adressant à des Juifs habitant les pays latins, il n'avait aucun intérêt à leur faire connaître les différences capitales qui existent à cet égard entre l'hébreu et l'arabe, sujet qu'avait exposé si ingénieusement Hayyoudj. M. B., qui cite (p. 176), une des règles données par ce dernier grammairien, a eu tort de ne pas faire justice de la raillerie de R. Mosé ibn Gikatilla, qui est le résultat de l'ignorance de ce glossateur des traités de Hayyoudj[2].— M. B. a si bien réuni et classé les passages d'Ibn-Ezra que

[1] Voy. *Kerem-Chemed*, IX, p. 67, où Geiger cite le passage d'Ibn-Ezra, qui vient confirmer son opinion et la mienne, relative aux verbes concaves (ע"ו). Voir *ibid.*, 64 à 68.

[2] Voy. *Opuscules*, p. LXXXII.

nous n'avons que très peu d'observations à faire. P. 38, n° 11, les mots וכל פירוש שאיננו על פירוש הטעמים doivent peut-être être traduits : « Toute explication qui ne repose pas sur la division des accents; » le second פירוש serait alors l'équivalent de פיסוק, et un jeu de mots dans le goût d'Ibn-Ezra[1]. — Nous avons parlé du dâguesch dans le *rêsch* dans notre *Manuel du Lecteur*[2].

A la fin de son ouvrage, M. B. donne encore (p. 148-187) cinq grandes notes qui portent les titres suivants : I. Introduction du Yesôd Dikdouk; II. Citations de ce livre; III. Les étymologies; IV. Les comparaisons avec l'arabe; V. Les autorités grammaticales utilisées par Ibn-Ezra. — Cette dernière note qui se rattache à la fameuse liste de grammairiens qu'Ibn-Ezra donne en tête de son *Moznaïm* est nécessairement très sommaire, et l'auteur n'aurait guère pu être complet, sans écrire une histoire de la grammaire jusqu'à Ibn-Ezra.

On sait qu'Ibn-Ezra aime beaucoup les énigmes et les charades, (חידות). M. B. nous donne dans une addition (p. 187-190) l'explication complète et fort ingénieuse de l'une de ces énigmes; il rétablit le texte hébreu, que nous possédions sous une forme corrompue et incomplète, et le fait suivre d'une traduction allemande.

Tous les programmes de l'école rabbinique de Budapest sont publiés en même temps en allemand et en hongrois; mais les savants auteurs, animés par un zèle infatigable pour le progrès de nos études juives, ne reculent pas devant ce surcroît de travail. Nous leur donnons rendez-vous pour l'année prochaine.

P. S. On nous remet à l'instant un nouveau mémoire de M. Bacher, traitant de la terminologie grammaticale de Hayyoudj. Nous y reviendrons.

J. DERENBOURG.

Jüdischdeutsche Chrestomathie, zugleich ein Beitrag zur Kunde der hebraeischen Literatur, von MAX GRUENBAUM, in-8°, Leipzig, 1882.

La littérature judéo-allemande, dont l'origine remonte au plus tard au XIVe siècle[3], est importante à des points de vue divers. D'abord, pour l'histoire de la langue allemande au moyen âge. Les Juifs allemands nous ont laissé des documents de la langue qu'ils parlèrent

[1] Voy. sur la racine פרש, Geiger, *Urschrift*, p. 264.

[2] Pag. 138 et 187 ; tirage à part du *Journal asiatique*, an. 1870, tome II.

[3] On trouve quelques gloses au XIIe siècle dans Elazar de Worms (*Hist. litt. de la France*, t. XXVII, p. 465) et dans Eliézer ben Nathan (Berliner, *Aus dem innern Leben der deutschen Juden in Mittelalter*, 1871, p. 59). Selon Assemani, le ms. Urbin. 48.2 serait une traduction hébraïque de la *Table ronde* de 1279. Voir cependant M. Steinschneider dans le *Serapaeum*, 1869, p. 146.

en ces temps dans de nombreuses traductions de la Bible, des livres de prières, des ouvrages de morale, des légendes et des fables, et dans des compositions originales, telles que : paraphrases bibliques, livres de morale et glossaires. Ces gloses ont évidemment moins de prix que celles que nous possédons en vieux français, et surtout que les 2500 mots qui se trouvent dans les commentaires de Raschi (R. Salomon de Troyes) et qui constituent un des rares monuments du dialecte de la Champagne du XIe siècle[1]. Néanmoins ces documents judéo-allemands étant très abondants serviront à préciser le sens de certains mots rares. A ce point de vue, le livre de M. Grünbaum est un excellent travail. Il donne d'abord des extraits étendus d'un glossaire d'Isaïe et des douze petits prophètes, qui proviennent d'un manuscrit de Munich, acquis récemment, qui date probablement du XVe siècle. C'est le plus vieux glossaire allemand sur la Bible que nous possédions. Puis viennent des extraits de traductions partielles de la Bible imprimée à Crémone et de celles d'Elias Lévita. L'auteur en compare la langue à celle du glossaire, et arrive à des résultats intéressants pour l'histoire de la langue allemande. M. Gr. n'ayant pas l'édition de Crémone, s'est servi de celle de Bâle (1583), qui d'ailleurs s'accorde de tous points avec la première. Il omet de mentionner celle d'Augsbourg, laquelle est sans doute la première et qui se trouve uniquement, croyons-nous, à la Bibliothèque nationale de Paris (n° de bibliothèque, A. 257). Nous pensons que, vu sa rareté, il ne sera pas inutile d'en donner ici la description. C'est un in-folio, imprimé sur deux colonnes, et qui se compose de 134 feuillets. Le titre qui occupe la première feuille est agrémenté d'un ornement qui porte en bas les mots שער החכמה « Porte de la sagesse ». Voici ce titre, écrit en caractères carrés : חמשה חומשי תורה עם חמש מגילות שיר השירים רות קהלת איכה מגילת אסתר גם ההפטורות בלשון אשכנז

Ce titre est suivi des lignes suivantes, en caractères germanico-rabbiniques :

דש חומש אין טויטשן און וש דער צו גיהוירט דורך דש גאנץ יאר. אונד דיא הפטורות בייא איקליכר וואוכן סידרא אונד סדרא אונ דיא הפטורות בון דען ימים טובים אויך דיא חמש מגילה שיר השירים רות קהלה מגילה אסתר: דש אלש רעכט אונד וואל ורטוייטשט אוז איינם אלטן חומש בור לאנגן צייט גישריבן אונ איצונדר צו אויגשפורנא גידרוקט:[2]

« Les cinq livres de Moïse en allemand avec tout ce qui s'y rapporte, pour toute l'année. Et les Haftoroth de chaque semaine pour

[1] M. Arsène Darmesteter prépare la publication de ces gloses. Il a recueilli toutes les variantes d'après les mss. des bibliothèques de Paris, de Parme et des trois grandes bibliothèques anglaises. Il est regrettable que M. Grünwald qui n'est pas spécialiste pour le vieux français s'occupe en ce moment de ces gloses dans son *Jüdisches Centralblatt*. Il est certain qu'il ne peut pas arriver à des résultats satisfaisants.

[2] Le Long, *Bibliotheca Sacra*, in-8° Lipsiae, 1709, part II, p. 271, dit « Augustae, annum non reperi, in-4° ».

la Sidra, ainsi que les Haftoroth pour les fêtes. Pareillement les cinq Meguilot. Tout cela bien traduit en allemand d'après un vieux manuscrit, écrit depuis longtemps, et maintenant imprimé à Augsbourg.

A la fin du volume, on lit la formule finale ordinaire :

תם ונשלם תהלה לאל עולם

« Fini et achevé; louange au Dieu éternel. »

Puis viennent les vers suivants :

ויהי כראות הדופס כי נגמרה המלאכה
ויפתח את פיו ויעש הברכה
ברוך ה׳ אשר לא עזב חסדו
ונתן כח ותשועה להדופס עבדו
להתחיל ולהשלים המעשה בשמו

ידעתי שאין קץ לגדולת גבורתו
קולי אשא לבי ארים
לבקש ממנו רחמים
לפסל פסולים ולהתר כשרים
ובכן אתחיל בסיעתו להדפיס ספרים אחרים

« Lorsque l'imprimeur vit son ouvrage fini,
Il ouvrit sa bouche et prononça cette bénédiction :
Loué soit l'Éternel qui n'a pas abandonné sa bonté
Et a donné force et appui à l'imprimeur, son serviteur,
Pour commencer et finir le travail en son nom.
Je sais qu'il n'y a pas de limites à la grandeur de sa majesté ;
J'élèverai ma voix, j'exalterai mon cœur,
Pour lui demander la grâce
D'écarter les mauvais livres et de prendre les bons,
Et ainsi je commencerai avec son aide à imprimer d'autres ouvrages. »

M. Grünbaum ensuite donne des spécimens de traductions des Psaumes, parmi lesquelles celle du Ps. 104 en prose rimée; il termine par des extraits de la traduction des Proverbes de Blitz et Witzenhausen, et celle d'Amsterdam imprimée en 1755. Tous ces textes sont accompagnés de dissertations philologiques et de remarques sur la méthode des traducteurs ; ceux-ci d'ordinaire suivent l'interprétation de Raschi et les Midraschim. Nous regrettons que M. Gr. n'ait pas cité des extraits de la traduction rimée des livres de Samuel, des Rois[1] et de Daniel dont la langue est certainement plus

[1] Nous saisissons l'occasion de faire connaître une édition de ce livre que nous croyons peu connue ; c'est celle de Cracovie, 1583, 4°, pagination 12, בא — à 30 ל, que la bibliothèque Bodléienne a acquis, il y a deux ans. En voici le titre :

דאס מלכים בוך וואול פר טיישט אין טויטשר שפראך גאר היפש אונ׳
בשיידליך אונ׳ גאר קורץ ווייליג דארינן צו כייאן פער וויבר אונ׳ פר
מיידליך גדרוקט אים יאר דאש מן צילט דריי הונדרט אונ׳ דרייא אונ׳

ancienne que celle de Lévita, et qui ont leur place tout indiquée dans une Chrestomathie. Espérons que cette lacune sera comblée dans le second volume que l'auteur nous promet et qui, nous le souhaitons, ne tardera pas à voir le jour.

En second lieu, cette littérature est intéressante, parce qu'elle nous éclaire sur les progrès que les traducteurs et les interprètes ont fait faire à l'exégèse biblique. On n'y trouve aucune originalité; les traducteurs, comme nous l'avons dit, suivent surtout Raschi; les paraphrases, comme celle du livre d'Esther, comme le fameux *Tseénah ourénah* de Jacob ben Isaac, sur le Pentateuque et les cinq Megillot, et le *Qehillat Yacob*, versification de l'ouvrage précédent, se rattachent aux Midraschim et au Targoum.

Le succès de ces compilations fut si grand qu'on compte plus de trente éditions du *Tseénah ourénah*, on voit par là combien le désir de l'instruction était répandu chez les Juifs allemands au moyen âge. Nous en avons une preuve encore plus convaincante dans le grand nombre de traductions de livres de morale, dont M. Gr. donne des extraits étendus, tels que : le *Brantspiegel* (le miroir à reflets), le *Seelenfreude* (joie de l'âme), le *Buch des ewigen Lebens* (le livre de la vie éternelle), le *Schoen Frauenbüchlein* (le beau livre des femmes), et surtout le *Buch der Frommen* (livre des pieux), lequel mériterait d'être traduit en français, et à cause de sa valeur intrinsèque, et parce que l'auteur en était probablement un rabbin français. M. Gr. aurait pu nous donner des extraits de beaucoup d'autres livres du même genre, s'il avait voulu publier deux volumes au lieu d'un; nous espérons qu'il en énumérera au moins les titres dans la deuxième partie.

Les traductions des livres de prières, des Siddour ainsi que des Mahasor et d'autres recueils liturgiques, et surtout des *Tehinnot* à l'usage des femmes, montrent suffisamment qu'on se souciait aussi de l'édification de la femme. Dans cette catégorie d'ouvrages, M. Grünbaum nous donne l'analyse de la traduction des prières, faite par un nommé Joseph fils de Yaqar, et imprimée à Schenhausen en 1544. Ce livre, qui était inconnu jusqu'à présent, se trouve uniquement à Munich. Ces traducteurs ont suivi également les commentaires hébreux sur les livres liturgiques. Là ne s'arrêta pas cette œuvre de traduction, on traduisit aussi des règles rituelles (*Minhagim*) et même des livres historiques, tels que le Jossippon (imitation de Josèphe, connue sous le nom de Joseph ben Gorion), le *Schebet Jehudah* (la verge de Juda) de Juda ibn Verga, le *Scheérit Israel* (le reste d'Israël) de Menahem ben Israël Halévi. Les traductions des légendes et des apocryphes furent également du goût des Juifs allemands.

וירציק אונטר דעם גיוועלטיגן מעכטיגן קוניג שטעפל יר"ה אין היינט שטאט קראקא ע"י יצחק בן החר' אהרן זצ"ל מפרוסטיץ:

A la fin נשלם ספר מלכים בעזרת מלך מלכי המלכים ויהי יציאתי

ם יום א ג ימים בחדש כסלו בשנה גשם ליצירה. פה קראקא הבירה.

M. Gr. ne reproduit que des extraits du livre de Judith et de *Maassé-Buch* (livre d'historiettes), omettant les traductions des livres de fables, dont il s'occupera probablement dans son second volume. Les dernières pages de la Chrestomathie traitent des glossaires du Talmud, des mots cités par Lévita dans son *Tischbi*, et des glossaires en trois et quatre langues. Nous ferons remarquer en passant que l'abrégé de l'Aroukh (dictionnaire talmudique) de Menahem fils d'Elyaqim טיקדין (Tiktin) de Bingen, composé au XVIe siècle, ms. d'Oxford, contient beaucoup de mots allemands. Enfin, la Chrestomathie finit par la citation des préfaces de quelques livres judéo-allemands et l'analyse d'un livre de controverse religieuse de Salomon d'Offenhausen qui porte le titre de *Juedischer Theriak* (livre de guérison), qui a été imprimé en 1615, et qui contient une défense contre le *Schlangenbalg* composé par l'apostat Fridrich Prenz.

Telle est la littérature religieuse produite parmi les Juifs allemands, outre des livres qui ne sont pas encore indiqués dans l'ouvrage de M. Grünbaum. La littérature profane écrite en caractères hébreux n'est certainement pas plus pauvre, soit en transcriptions, soit en pièces originales. Les Juifs ne sont pas restés étrangers à la littérature des pays qu'ils habitaient. Nous ne parlerons pas de l'arabe qu'ils cultivèrent autant que l'hébreu. Nous possédons à présent un fragment d'une épopée biblique en persan, qui est une imitation de Firdousi[1]. Dans les communautés grecques on chantait des liturgies en grec; il nous en reste quelques-unes en manuscrit. Il n'est nullement douteux qu'on ait écrit des ouvrages profanes en cette langue. On connaît en Espagne Don Santob de Carrion, et en Allemagne le Minnesanger Süsskind de Trümberg. En France, on lisait au XIIe siècle les sections sabbatiques du Pentateuque en français, dans les dialectes du pays, au lieu de la traduction araméenne connue sous le nom de *targoum*[2], et les rabbins y discutaient à la même époque, s'il est permis de lire des récits de guerre le jour du Sabbat[3]. Ces récits étaient sans doute des *romans*.

Malheureusement il ne reste aucune de ces pièces françaises en caractères hébreux; il faut déplorer la même lacune pour l'espagnol. On ne peut pas supposer que ces sortes de pièces n'existaient pas en espagnol, car il est certain que la masse des Juifs d'Espagne ne savaient pas lire les caractères espagnols, la preuve en est que les traductions bibliques ainsi que les statuts des communautés sont écrits en caractères hébreux. Pour l'allemand on est

[1] James Darmesteter, *Revue critique*, 5 juin (n° 23), 1882.

[2] Güdemann, *Gesch. des Erziehungswesen und der Cultur in Frankreich u. Deutschland*, Vienne, 1880, p. 269.

[3] *Thossafoth* sur Schabbat, 112 *b*, ומידור ארהן מלחמות הכתובין בלעז נראה לרבינו יהודה דאסור לעיין בהם « Mais les [récits de] guerre écrits en langue vulgaire, R. Juda pense qu'on ne devait pas les lire ». Ce R. Juda est probablement Juda Sir Léon de Paris. Cf. Steinschneider, dans l'article intitulé *Ueber die Volksliteratur der Juden* (dans l'*Archiv für Litter. Gesch.*, II), p. 11.

plus heureux. Nous possédons en caractères hébreux, manuscrits et imprimés, un grand nombre de *romans*, entre autres *la Table Ronde*, *Floris et Blanche fleur*, *la fidèle Parisienne*, *le chevalier de Provence*, et une imitation du roman anglais *Sir Bevis of Hamdon*[1]. Les Juifs nous ont même conservé des chansons populaires, dont ils ont changé les mots à leur goût. Nous croyons bien faire d'en donner ici un spécimen tiré du ms. *opp. add. quo.* 186 de la Bodléienne (jadis dans la possession de feu M. Carmoly), c'est une chanson sur le siège de Magdebourg par l'empereur Charles en 1533, dont on trouve deux autres rédactions en allemand[2]. La version du ghetto est certainement la plus spirituelle.

מיידי בורג הלט דיך פעשטי: דוא וואל גיבויאוטוש הוז: דיר קומן ויל
פרוימדה געשטי: דוא וועלן דיך טרייבן אויש:
די געשט דוא דוא קומן: דוא זיין איטל מוינכן אונ פפאפין קנעכט
הילוף דו רייכור גאט פון הימול: מך אלי זכין גירעכט:
צו מיידי בורג אוף דער בריקון: דא ליגין דרייא הינדליין: זיא בוילן
זיך אובנט אונ מארגן: זיא לוישין קיינין שפאניאר ניט איין:
צו מיידי בורג אונדר דעם מרקי: דאר שטיט איין איזור מאן: וויל קייזור
קארול אין בישוויאן: אלי זיין שפאניאר מוז ער זעצין דאראן:
צו מיידי בורג אוף דעם רוט הויז: דא שטיט זיך איין גולדניר טיש:
וויל קייזור קאריל דאר אוף עסין: דארויף מוז ער זעלברט טראגין די פיש:
צו מיידי בורג אוף דעם רוט הויז: דא ליגט איין קארטין שפיל: דיא פון
נירין בורג הבן עש גימוישט: אל דיא הענז שטעט זיין מיט ארם שפיל:
צו מיידי בורג אוף דעם רוט הויז: ליגט איין פעסלין מיט וויין: וויל
קייזור קאריל דאר אויז טרינקין: ער מוז זעלברט דער שענקי זיין:
צו מיידי בורג אוף דעם מויארין: דא שטיט איין יונגפרוילין: עש ווינט
זיך אלי אובנט אונ מארגן: פון ווילין דרייא קרענציליין:
דש איניי הערט הערציג מאריץ: דש אנדר זיינור אליכן גימאל: דש
דריט הערט הערציג יורגן פון מעקלין בורג: ער האט אלי צייט דש
בעשט גיטאן:

Transcription allemande.

Meide Burg halt dich feste, du wol gebauawtes Hus, dir kumn wil fraumde geste, die weln dich treiben aus.

Die Gest die do kumn, die sein eitel Maunchen un Pfafenknecht, Hiluf du reicher Got von himel, mach ale Sachen gerecht.

Zu Meide burg uf der briken, da ligen drei Hindlein, si bilen sich obent un morgen, sie lossen keinen spanier mit ein.

Zu Meide burg under dem Marke, dar stet ein eiser man, wil keiser karel in beschauan, ale sein spanier muz er sezen daran.

Zu Meide burg uf dem rothaus, da stet sich ein goldner tisch, wil keiser Karel daruf essen, darauf muz er selbrt tragen die fisch.

[1] Voir l'article précité de M. Steinschneider, pp. 18 et 19.
[2] Liliencron, *Die historischen Volkslieder der Deutschen*, etc., 1869, t. IV, p. 517.

Zu Meide burg uf dem rothaus, da ligt ein kartenspil, die vun Niren burg heba es gimauscht, al die Hensstet sein mit im spil.

Zu Meide burg uf den rothaus, ligt ein fesslein mit wein, wil keiser Karel darauz trinkin, er muz selbst der schenke sein.

Zu Meide burg uf dem maueren, da stet ein junkfraulein, es wint sich ale obent un morgen, von waulen? drei krenzlein.

Das eine hert herzog Moriz, das andr seiner elichen gemal, das drit hert herzeg jurgenfun Meklen burg, er hat ale Zeit das best gesan.

Traduction française.

Magdebourg, tiens-toi ferme, toi, maison bien bâtie; à toi viennent des hôtes étrangers, qui veulent te chasser.

Les hôtes qui viennent sont des moines paresseux et des prêtres-esclaves; assiste-nous, Dieu puissant du ciel, fais toute chose juste.

A Magdebourg, sur le pont, se trouvent trois petits chiens; ils aboient nuit et jour, ils n'admettent aucun Espagnol.

A Magdebourg, sous le marché, se trouve un homme de fer; si l'empereur Charles veut le regarder, il doit y risquer tous ses Espagnols.

A Magdebourg à l'hôtel de ville, se trouve une table d'or; si l'empereur Charles veut y manger, il sera obligé d'y servir lui-même les poissons.

A Magdebourg à l'hôtel de ville, se trouve un jeu de cartes; ceux de Nuremberg l'ont battu, toutes les villes Hanséatiques furent du jeu.

A Magdebourg à l'hôtel de ville, se trouve un tonneau de vin; si l'empereur Charles le veut boire, il doit être lui-même le sommelier.

A Magdebourg sur les murs, se tient une demoiselle; elle tresse tous les soirs et tous les matins trois petites guirlandes : l'une appartient au duc Maurice (de Saxe), l'autre à sa femme, le troisième au duc Georges de Mecklembourg, il a tout le temps fait le mieux.

D'autres pièces profanes contiennent des faits concernant l'histoire des Juifs. Nous n'en mentionnerons qu'une seule concernant un accident fatal arrivé à Metz le second jour de Schebouoth, en l'année 5475 A. M. (= 1715 de l'ère vulgaire) et où six femmes perdirent la vie. Elle est intitulée איין נייא קלאג ליד אויף דעם מעשה הגדול והנוראא ומהומת מיתת וואס זיך בק"ק מיץ האט צו גטראגין. « Nouvelle élégie sur un terrible fait arrivé à Metz. » Elle a été imprimée à Francfort probablement. Les noms de ces femmes sont : Bella, fille de R. Ber; Breinli (Brunelli), fille de Hayyim Melek, femme de Zalman Want; la veuve Kela, servante dans la maison de R. Getslik; Tsippor, veuve de Zelkli; Haas, fille de Zanwil Want; Hanli, fille de Ber Lévi, femme de Wolf, fils de Méir, enfin Gnendle, fille de Jacob Meïr Binga, femme de Moïse Fass. Il est assez curieux que, d'après un autre document, un accident semblable, où sept femmes avaient perdu la vie, arrivé à Metz également et le jour de Schebouoth, se serait produit en l'année 1670 [1]. Serait-ce une seule et même histoire rapportée à des dates différentes par les copistes?

C'est de cette littérature profane que M. Grünbaum veut s'occuper dans son second volume. Nous ne savons combien il trouvera de ces pièces dans les bibliothèques publiques et particulières de l'Al-

[1] *Israelitische Annalen*, rédigé par feu M. Jost, 1839, p. 381.

lemagne, mais ce qui est certain, c'est que sa visite à la bibliothèque Bodléienne lui sera indispensable, s'il veut être complet. Nous n'avons pas besoin de lui assurer qu'il sera le bienvenu, de notre part et de la part des autorités de notre grande bibliothèque. M. Grünbaum devrait en outre se mettre en correspondance avec les savants hébraïsants de Rome, de Florence, de Parme, de Paris et de Saint-Pétersbourg pour obtenir des informations exactes sur la bibliographie des ouvrages écrits en judéo-allemand; nous savons par expérience que tout le monde s'empressera de se mettre à sa disposition. Rien n'est, à notre avis, plus important pour une Chrestomathie d'une littérature qui, nous espérons, est sur le point d'expirer, qu'une bibliographie complète et exacte. D'ailleurs, la chose n'est pas si difficile, puisque presque toute la besogne a été faite par M. Steinschneider il y a quelques années et qu'il ne reste qu'à y faire quelques additions et corrections.

Oxford, mai 1882.

AD. NEUBAUER.

Leviticus XVII-XXVI und Hezechiel, *ein Beitrag zur Pentateuchkritik*, par L. HORST. Colmar, lib. Barth, 1881.

Le travail de M. Horst repose sur les opinions professées principalement par la critique allemande sur la composition du Pentateuque et d'après lesquelles cette œuvre se composerait de textes d'origine et de dates différentes, soudés ensemble, avec quelques additions, par le dernier rédacteur, qui aurait vécu après le retour de l'exil de Babylone, dans le siècle qui sépare Ezra et Néhémie d'Alexandre-le-Grand. Ces différents ouvrages seraient, d'après l'ordre chronologique, le *Livre de l'Alliance* (Exode, XXI-XXIII), les mémoires élohistes et jéhovistes, le Deutéronome (sous Josias, vers l'an 622), enfin, le code sacerdotal (Lévitique), rédigé et promulgué par Ezra. L'objet du travail de M. Horst est de démontrer que le prophète Ezéchiel est le rédacteur des chapitres XVII-XXVI du Lévitique. Cette thèse n'est pas neuve; elle fut déjà soutenue, il y a bientôt vingt ans, par un savant d'origine alsacienne, C.-H. Graf, dans un ouvrage célèbre, *les Livres historiques de l'Ancien Testament* (1865), mais M. Horst apporte, pour la corroborer, de nouveaux arguments et une série d'inductions dont nous allons apprécier la valeur.

[1] Dans le *Serapeum*, années 1848, 1864 et 1869, articles qui semblent avoir échappé à M. Grünbaum.

Après avoir montré, dans une courte introduction, les nombreux points de contact que le livre d'Ezéchiel offre avec le Pentateuque, c'est-à-dire avec les écrits du Jéhoviste et du Deutéronomiste, l'auteur appelle notre attention sur les rapports beaucoup plus intimes et exceptionnels qui existent entre le livre d'Ezéchiel et les chapitres XVII-XXVI du code rituel et se demande à quelle main il faut attribuer la composition de cette fraction de la loi mosaïque qui contraste si vivement avec le reste de l'ouvrage.

Avant de résoudre le problème, M. Horst procède à l'épuration des textes. Ce texte, selon lui, contient des éléments qui ne peuvent avoir été compris dans le travail primitif du rédacteur, et il prend à tâche de les séparer et de nous restituer ainsi la forme originale et authentique.

Ce départ, absolument arbitraire, une fois fait, et la reconstitution de l'ancien texte lévitique laborieusement établie, le savant pasteur cherche à découvrir, dans ces textes ainsi expurgés, un plan méthodique, un enchaînement interne. Il y voit quatre groupes de lois, bien délimités, et nous ne lui contesterons pas ce groupement. Seulement, nous nous permettrons de dire qu'il pouvait se faire tout aussi bien avant qu'après la dissection qu'il a fait subir à tous ces chapitres.

Mais admettons, pour un instant, que ces chapitres, qui se détachent de ce qui les précède et de ce qui les suit, aient formé, dans le principe, un code à part, faut-il y voir le travail original et personnel d'un écrivain ou bien un ensemble de lois, d'abord éparses et étrangères les unes aux autres, et finalement réunies, avec plus ou moins d'intelligence, par un légiste diascévaste ? M. Horst incline vers cette dernière supposition et admet que le compilateur les aurait puisées dans le Deutéronome, dans le *Livre de l'Alliance* et dans le droit coutumier de son temps. Or, comme le Deutéronomiste aurait vécu sous le règne de Josias à l'âge d'or de la littérature hébraïque, notre collection de lois ne pourrait pas remonter au-delà des derniers temps de la monarchie de Juda.

Ici nous arrivons au point principal de cette étude. N'est-il plus possible de connaître le nom de cet auteur qui, par une fraude pieuse, a placé son travail sous le couvert du législateur du Sinaï ? Le voile dans lequel il a réussi à se draper depuis tantôt vingt-cinq siècles, n'y a-t-il pas moyen de le déchirer ? M. Horst a une confiance si sereine dans la science critique des Allemands qu'il s'appuie entièrement sur elle pour résoudre cette énigme.

Le premier qui ait appelé l'attention du monde savant sur l'affinité qui existe entre le livre d'Ezéchiel et cette portion du code sacerdotal est, nous l'avons dit, Graf. Il en tire cette conclusion que celle-ci a pour rédacteur le prophète lui-même. Cette hypothèse, combattue par la plupart des critiques, même par Nœldeke, Kuenen, Wellhausen, Reuss, ces coryphées de l'école moderne, est bravement acceptée par M. Horst. Mais en quoi consistent donc ces profondes analogies dont on se prévaut pour justifier cette attribution ? Ce sont d'abord les

formules parallèles de « Je suis l'Eternel », puis des locutions, des tours de phrases semblables, un certain choix des mêmes expressions qu'on ne rencontre que rarement ailleurs, enfin une série d'idiotismes particuliers aux deux textes. Au parallélisme de la forme se joint celui de la pensée. Les deux insistent sur les mêmes défenses, les mêmes prescriptions, les mêmes exhortations, les mêmes menaces. On ne peut donc se défendre de voir, dans ces divers chapitres, une œuvre, sinon originale et individuelle, du moins de compilation, du grand *nabi* de l'exil.

Telle est la thèse soutenue avec beaucoup de science et de sagacité par l'érudit théologien. Il est regrettable que de si laborieux efforts aient été consacrés à la défense d'une si faible cause. La dernière surtout, celle relative aux prétendus rapports du petit code du Lévitique avec les écrits d'Ezéchiel, est, il faut bien le dire, d'une grande faiblesse. Il y a tant de contradictions entre la constitution de l'avenir du célèbre voyant et les lois du troisième livre du Pentateuque, le style même de l'un tranche si souvent et si vivement sur la manière d'écrire de l'autre qu'il est impossible, malgré certaines ressemblances que nous ne voulons pas nier, de ne pas voir là deux auteurs distincts. Aussi l'opinion qui les confond est-elle généralement combattue et n'a trouvé jusqu'ici de défenseurs sérieux que dans Graf, qui en est le promoteur, et dans Aug. Kaiser, qui ne peut la sauver que par un méchant expédient. M. Horst lui-même a senti toutes les difficultés qu'une telle attribution soulève ; bien souvent il semble s'y perdre et tourner bride, mais la tentation de ramener à une même origine deux ouvrages contemporains était si forte qu'il n'a pu s'y dérober. Mais nous allons plus loin. Nous nions même, et très résolument, cette prétendue communauté d'âge et de date, malgré toutes les autorités dont elle s'étaie. Depuis deux mille ans, le Pentateuque est étudié, commenté, épluché, et jamais aucun exégète, aucun hébraïsant n'a été frappé d'une disparate qui existerait entre les chapitres XVII-XXVI et le reste du Lévitique. C'est que cette disparate n'existe que dans l'imagination des hypercritiques.

ISIDORE VEIL.

CHRONIQUE

ET NOTES DIVERSES

M. J. Derenbourg. — Le 21 août, M. J. Derenbourg, membre de l'Institut, a accompli sa 71e année. Son activité scientifique et intellectuelle est aussi jeune et aussi vive que jamais. Le prochain volume de l'Encyclopédie de Lichtenberger contiendra de lui une très belle étude sur le Talmud (Ce volume, qui est le XIIe de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, vient de paraître; nous en rendrons compte dans le prochain numéro de la *Revue*).

Le docteur Max Lilienthal. — Nous avons raconté, dans notre chronique précédente, les divers épisodes de la mission remplie par M. Lilienthal en Russie pour la fondation d'écoles israélites dans ce pays. M. Lilienthal a donné lui-même un récit partiel de cette mission dans le journal américain *The Israelite*, reproduit dans l'*Allgem. Zeitung des Judenthums*, 1854, p. 608, et 1855, pages 36 et suivantes (voir la table de ce journal, s. v. *Correspondenzen*). Ce récit est plutôt une sorte de relation de voyage qu'un exposé des événements que nous avons rapportés.

Histoire des Juifs, de Graetz. — Article intéressant de M. James Darmesteter sur le 1er vol. de la traduction française, dans le *Journal des Débats*, des 16-17 août 1882.

Statistique. — M. le docteur Lagneau a fait à l'Académie des sciences politiques diverses communications relatives à la biostatique juive. Quelques-unes de ses assertions nous paraissent avoir besoin de vérification.

M. le docteur Lagneau a dit (*Journal officiel* du 4 avril 1882) :

Des documents statistiques concernant les Israélites et recueillis dans plusieurs pays de l'Europe, ainsi qu'en Algérie et aux Etats-Unis, il résulte en premier lieu que l'accroissement de la population juive est proportionnellement plus rapide que celui de la population d'autres races ou d'autres religions. D'autre part, on a peu insisté jusqu'à ce jour sur l'accroissement moindre, mais encore considérable cependant, présenté en divers pays par les protestants comparativement aux catholiques. En France, de 1861 à 1866, l'accroissement moyen annuel a été parmi les Juifs, de

1,27 p. 100, parmi les protestants, de 1,10, et parmi les catholiques, de 0,33 p. 100 seulement. Cet accroissement moyen annuel a donc été plus de trois fois plus considérable chez les protestants, et plus de dix-sept fois chez les Juifs que chez les catholiques.

Il est plus difficile d'apprécier l'accroissement ou la diminution de nos populations catholiques, protestantes et israélites pendant la période de 1866 à 1872, car indépendamment des victimes de la guerre de 1870-1871, la perte de l'Alsace-Lorraine nous a enlevé un grand nombre de compatriotes protestants et israélites. Toutefois on voit que de 1866 à 1872, les 35,844,620 catholiques restés français, ont perdu au moins 456,917 des leurs, soit 1,27 p. 100; que les 611,752 protestants en ont perdu 30,995, soit 5,06 p. 100, tandis que les 44,399 juifs restés français se sont accrus de 5,040, soit de 11,35 p. 100. Il faut toutefois tenir compte des perturbations que l'option pour la France de nombreux Alsaciens-Lorrains a pu apporter au mouvement apparent de la population. En Prusse, de 1831 à 1849, l'accroissement moyen annuel de la population juive aurait été, d'après M. Legoyt, de 1,26 p. 100, celui des évangélistes de 0,94, et celui des catholiques de 0,85 seulement.

Pareillement, en donnant par culte les proportions des naissances et des décès dans le duché de Bade, le docteur Bertillon a montré que de 1857 à 1863 l'accroissement annuel avait été de 1,04 pour 100 juifs, de 1,06 pour 100 protestants, et de 0,85 pour 100 catholiques. En Russie, en Autriche, en Algérie, l'accroissement des Juifs est également plus rapide que celui des habitants d'autres races ou d'autres religions. En Autriche notamment, l'augmentation pour les Juifs est de 3,35 et 3,58 p. 100, tandis que pour la population générale il n'est que de 0,76 p. 100.

Natalité. — La natalité des Juifs et des protestants est loin d'être toujours aussi considérable que celle des catholiques. Les naissances protestantes, qui, par exception, dans le duché de Bade, se trouvent proportionnellement les plus nombreuses, sont d'ordinaire, en Russie et en Prusse, en nombre inférieur à celui des naissances catholiques, mais de beaucoup supérieur à celui des naissances israélites. Il est vrai qu'en Autriche, où l'on a vu précédemment une augmentation si considérable des Israélites, leur natalité de 1861 à 1870 serait devenue plus de deux fois supérieure, selon M. Schimmer, à celle des autres habitants. En Hongrie et à Bucharest, la natalité des Juifs serait de même plus élevée que celle des autres habitants; en Prusse, dans le duché de Bade, en France, en Toscane, la natalité juive, presque toujours inférieure, varie de 2,49 à 3,55 p. 100, les autres natalités, protestantes et catholiques, variant de 2,65 à 4,07.

La natalité présente d'ailleurs, dans les diverses communions, de notables différences, au double point de vue de la proportion des naissances légitimes et illégitimes, et de celle des naissances masculines et féminines. *Projectissima ad libidinem gens*, disait Tacite, en parlant des Juifs. Cependant, quoique d'après M. Schimmer la natalité illégitime, chez les Juifs de la Galicie et de la Bucovine, s'élève à 13,9 et même à 44,8 sur 100 naissances, proportions plus élevées que chez les autres habitants, beaucoup d'autres statisticiens et M. Schimmer lui-même s'accordent à signaler, dans la plupart des autres pays, le chiffre relativement peu élevé de leur natalité illégitime. C'est ce que l'on constate notamment dans la plus grande partie de l'Autriche, en Russie, en Prusse, dans le duché de Bade, en France, à Vérone.

Pour ce qui est de la natalité par rapport aux sexes, on sait que, d'une manière générale, il naît partout un peu plus de garçons que de filles. Mais parmi les Juifs l'excédant des premiers sur les secondes est beaucoup plus considérable que parmi les chrétiens. Le rapport, qui, pour la masse de la population, est approximativement de 104 à 106 enfants du sexe masculin contre 100 du sexe féminin, s'élèverait, pour les Juifs, à 111 et à 118 garçons pour 100 filles en Prusse, à 123 en Russie, à 130 et 132 en Autriche. Cette prédominance du sexe masculin peut être attribuée à une influence ethnique, on a cherché à l'expliquer aussi par certaines conditions physiologiques des parents. Ainsi, on a remarqué que les Juifs se marient, en général, plus jeunes que les chrétiens. Or il paraît probable que l'âge des époux n'est pas sans exercer une action sensible sur la sexualité des enfants. En 1832, Salder, en étudiant 1,027 mariages de pairs d'Angleterre, avait constaté que lorsque les âges du mari et de la femme étaient compris entre 16 et 21 ans, l'excédant des garçons sur les

filles était de 115,3 à 129,9 pour 100. Plus récemment, M. le Dr Bertillon citait un curieux document statistique norvégien portant sur 11,666 naissances, et montrant que, lorsque l'époux a moins de 25 ans, quel que soit l'âge de l'épouse, la prédominance des naissances mâles pour la première année du mariage est énorme, et va jusqu'à 208 garçons contre 100 filles.

Dans une séance ultérieure, M. le docteur Lagneau a dit (*Journal officiel* du 18 mai 1882) :

En France, en Russie, etc., la différence de mortalité en faveur des Juifs serait d'un quart environ ; en Autriche, en Prusse, elle atteindrait un tiers et plus. Dans ces deux derniers pays et dans le duché de Bade, la mortalité proportionnelle des protestants est intermédiaire entre celle des Juifs et celle des catholiques ; ces derniers sont les moins bien partagés sous le rapport de la mortalité générale. Cette moindre mortalité chez les Juifs s'observe à tous les âges et dès la vie intra-utérine, Bernouilli avait déjà remarqué que les Juifs présentaient un petit nombre de morts-nés, et en Prusse, de 1822 à 1840, Hoffmann constatait 1 mort-né par 39,5 naissances juives et 1 sur 30 chez les chrétiens. Selon le même statisticien, la morti-natalité était d'autant plus élevée dans les différents cantons que la proportion des protestants y était plus grande par rapport aux catholiques. Mais M. Kuasmon dit que dans les cantons catholiques maint enfant mort-né est baptisé d'abord puis inscrit comme né-vivant. Cependant d'une manière générale dans tous les pays la morti-natalité semble surtout élevée chez les protestants.

Parmi les enfants de moins d'un an, M. Newmann affirme que, dans le duché de Bade, la mortalité des catholiques est constamment de beaucoup la plus considérable, et celle des Juifs de beaucoup la plus faible, celle des protestants étant intermédiaire, mais plus rapprochée de la mortalité chez les catholiques que de celle des Juifs. Au delà de ce premier âge on constate encore de grandes différences, notamment en Prusse, et ce sont toujours les Israélites qui se font remarquer par une moindre mortalité.

Recherchant les causes par lesquelles peuvent s'expliquer la moindre morti-natalité et la moindre mortalité chez les Juifs comparés aux chrétiens des diverses communions, M. Lagneau croit qu'il faut accorder une certaine part d'influence aux caractères ethniques de la race sémitique. Cependant il fait remarquer que tous les Juifs ne sont pas des sémites. Dans leur migration à travers l'Europe après la ruine de Jérusalem et plus tard du VIe au IXe siècle, ils ont entraîné avec eux et converti à leurs croyances des Khazares, des Bulgares, des Moscovites, des Poloniens et d'autres individus de races diverses, qui, par suite de cette assimilation, paraissent jouir de la même immunité que leurs coreligionnaires de race juive[1]. Il faut donc chercher d'autres causes.

Or, on remarque encore que les enfants illégitimes, toujours et partout plus maltraités que les enfants légitimes, sont relativement moins nombreux chez les Juifs que chez les chrétiens et surtout chez les catholiques. En outre, les femmes juives travaillent peu dans les manufactures ; restant dans leurs ménages, elles peuvent allaiter leurs enfants et leur donner les soins nécessaires.

La moindre mortalité des Juifs adultes a été attribuée, d'autre part, à ce que généralement ils se marient jeunes. Mais M. le Dr Bertillon et M. Lagneau lui-même ont fait remarquer que si le mariage est un état avantageux à l'homme au delà de la vingt-cinquième année, il est préjudiciable, au contraire, pour les tout jeunes gens et entraîne d'ordinaire une grande mortalité. Enfin, plusieurs médecins et statisticiens ont cru constater que les Juifs paraissent être moins facilement atteints que les individus d'autres races par plusieurs maladies épidémiques ; ce qui peut tenir soit à leur sobriété, soit à l'observance de certaines prescriptions de leur loi, notamment à l'abstention de l'usage de la viande de porc, soit enfin à leur habitude très générale de soigner chez eux leurs malades plutôt que les envoyer dans les hôpitaux, où les affections contagieuses font souvent de si grands ravages. Une dernière particularité

[1] Cette thèse historique est très contestable.

signalée par M. Lagneau, c'est que la proportion des garçons aux filles, qui est de 105 ou 106 pour 100 dans les naissances de catholiques et de protestants, s'élève à 110, 120 et 130 dans les naissances juives, et qu'il y a lieu d'attribuer cette différence à la précocité des mariages, les premiers nés, dans les ménages jeunes, étant beaucoup plus souvent des garçons que des filles. »

Un autodafé en 1826. — Le journal *Paris* du 1er août 1882 raconte, d'après un témoin oculaire, l'*autodafé* qui eut lieu en Espagne, le 1er août 1826, dans un mouvement de réaction religieuse. « Les buchers ne tardèrent pas à se rallumer ; la « sainte inquisition » reparut dans toute son horreur. Un autodafé, depuis longtemps promis et annoncé, eut enfin lieu à Valence... »

» Conduit entre deux longues files de moines chantant les cantiques du roi David, le malheureux Israélite était revêtu d'un *sanbenito*, espèce de blouse couverte de peintures représentant des diables renversés, et coiffé d'une grande mitre en carton chargée de flammes peintes. A ses côtés marchaient deux dominicains qui, donnant au patient le nom de *frère infortuné*, lui promettaient, pour récompense de son supplice, toutes les félicités de l'autre vie. Lorsque le cortège, que précédaient les bannières de saint Dominique et de saint Ignace de Loyola, arriva au pied du bûcher, les deux dominicains embrassèrent l'Israélite, et l'un d'eux prononça un long sermon.

» Les plus dévots parmi les assistants se pressaient aux premiers rangs, portant des matières inflammables ; la prédication terminée, tous luttèrent de vigueur et d'adresse pour lancer sur le bûcher qui venait d'être allumé, ceux-ci de petits fagots, ceux-là des boules résineuses, d'autres des étoupes enduites de goudron. Ces matières s'amoncelèrent autour de la victime, qui, attachée fortement à un poteau fixé au centre du bûcher, était en outre baillonnée pour empêcher ses cris; cette dernière précaution ne parut sans doute pas suffisante, car, dès que la flamme s'éleva et commença à envelopper le condamné, les moines, unis à la multitude des assistants, entonnèrent des hymnes dont le chant formidable dominait tous les bruits, et qui ne cessèrent que lorsqu'il ne resta plus qu'un brasier. »

M. Kalisch. — Nous devons un souvenir à cet écrivain qui, né en Allemagne ou en Autriche, vivait depuis longtemps à Paris, et dont l'inhumation a eu lieu Purim dernier. Nous connaissons de lui un ouvrage aimable, intitulé *Bilder aus meiner Knabenzeit*, contenant de jolis tableaux de la vie juive.

Benjamin Disraeli. — Il résulte d'une note de M. Vittorio de Rossi, de Livourne, petit-fils d'une fille de Benjamin Disraeli, le grand-père de Lord Beaconsfield, que son arrière-grand-père Benjamin avait demeuré à Venise, et était allé, de là, s'établir à Londres, où il eut deux enfants, Isaac et Rachel. (Jew. Chron. n° 648.)

Les Juifs de la Jamaïque. — D'après une lettre adressée au Jewish

rabbin Dr M. Grünwald, à Belovar (Croatie); in-4° sur 2 colonnes 4 flor. par an. Le n° 1 a paru le 1er janvier 1882. Ce journal contient entre autres, des articles scientifiques qui ont de la valeur.

11. Gazette de Jérusalem (supplément Habbazelet). Jerusalemer Anzeiger, journal hebdomadaire, rédigé en allemand et en anglais publié à Jérusalem par A.-M. Luncz; in-4° de 4 p. à 2 col. le numéro; 8 fr. par an. Le n° 1 est du vendredi 20 janvier 1882.

12. Jeschurun, unabhängige jüdische Wochenschrift; publié à Budapest, par Léopold Freund et J. Israelsohn; in-4° a 2 colonnes de 8 p. le numéro; 6 florins par an. Le premier numéro est du 20 avril 1882.

13. Jerusalem, Organ für die Freunde Zions; publié à Jérusalem par E. Cohen et J. Goscinny, rédigé en allemand; bi-mensuel, in-f° de 4 p. le numéro, 10 fr. par an. Le n° 1 est du 4 janvier 1882; nous ne savons s'il a paru plus de deux numéros.

14. The Maccabean, a monthly magazine devoted to progressive Judaism and historical information; édité par Henry Gersoni, à Chicago; paraît depuis le 1er janvier 1882, in-8° de 4 feuilles par fascicule; prix: 3 dollars 50 par an. D'après les indications de la couverture, ce journal doit contenir: 1° une revue des faits; 2° des essais historiques et philosophiques; 3° esquisses narratives et caractéristiques sur la vie et la pensée des Israélites dans les différents pays; 4° revue littéraire; 5° articles de rédacteurs correspondants; 6° histoire ancienne des Israélites; 7° notes sur les événements, livres, etc.; 8° maximes et paraboles rabbiniques; 9° notes exégétiques sur la Bible.

15. Israelitische Schulzeitung, pädagogische Blätter für Schule und Haus, publié à Magdebourg, par M. le Dr M. Rahmer et M. Th. Kroner, comme supplément à la Wochenschrift; in-4° de 4 pages à 2 colonnes; mensuel. Le n° 1 est daté de janvier 1882.

16. Mittheilungen des Press-Auschusses des Comités zur Unterstüzung der bedrängten russischen Israeliten; publié à Francfort-sur-Mein; in-4° à 2 colonnes; n'est pas dans le commerce. Le n° 1 est daté de mai 1882; la périodicité n'est pas indiquée.

17. Persécution des Israélites en Russie; publié à Paris, en feuilles in-f° plano, sans périodicité régulière; n'est pas dans le commerce. Le n° 1 est de mai 1881; le n° 52, d'août 1882.

En Russie, il s'est fondé, depuis 1860, un certain nombre de journaux israélites en langue russe. Le plus ancien, le Razwiet (Aurore), paraissait toutes les semaines à Odessa, en 1860-61, rédigé (ou édité?) par Osip (Josef) Rabbinowicz. Le Sion a paru également à Odessa, en 1861-62, sous la direction de Soloweiczic et Pinsker. M. Finn a publié, sans périodicité régulière, un supplément russe au Carmel, Wilna, 1861-69; en 1866-67, il a paru à Pétersbourg deux fascicules d'un recueil pour l'histoire et la littérature juives, sous le titre de Sbornik. M. S. Ornstein a publié, à Odessa, de 1869 à 1871, une feuille hebdomadaire appelée Dien (Jour). MM. A. Zederbaum et Goldenblum,

2. איזראעליטישער אנצייגער Israelitischer Anzeiger, Wochenschrift für die Gesammt-Interessen des Judenthums, für Handel, Politik und Literatur in deutsch-jüdischer Mundart; publié à Hambourg, par M. L. Rodkinsson (*sic*); in-4° de 8 p. sur 2 col. le numéro; le n° 2 est du 2 février 1882; 10 marcs.

3. החזה Hachause, der Seher, Wochenschrift für Handel, Politik und Literatur, in hebr. Sprache, publié à Hambourg, par M. L. Rodkinnssohn (*sic*); in-8° de 8 p. à 2 colonnes le numéro; 12 marcs. Le n° 1 est daté du 5 janvier 1882; le n° 2, du 15 janvier; le n° 3-4, du 2 février. Un numéro de propagande a été publié le 8 décembre 1881. En tête, en hébreu, 1re année; en allemand, 6e année (comme continuation du Kol, publié par M. R. à Kœnigsberg).

4. כרמי, journal mensuel, publié à Andrinople, par Baruch Mitrani; hébreu avec traduction judéo-espagnole; in-8° de 16 p. le numéro; imprimé à Presbourg, à l'imp. David Lœwy et Abr.-David Alkalaï; 3 florins par an; les numéros ne sont pas datés. Le n° 5 était paru au commencement de mai 1882.

5. המדבר Hamdaber, journal hebdomadaire en hébreu, rédigé et publié par Cevi Hirsch Itzkowski, à Berlin; 1er n°, 16 sept. 1881; n° 12, 24 mars 1882; in-f° de 4 p. le numéro, imprimé sur 2 colonnes; 10 marcs par an. Dans nos 2 à 5, ce journal a publié un extrait d'un ms. d'Ancône, d'Elie Capsali, sur une taccana concernant un événement heureux arrivé à Candie, le 18 tammuz 1537. (Le peuple avait envahi le quartier juif, mais le provededor Juan Moro, de Venise, protégea les Juifs et les sauva); nos 8-9, lettre d'Azulaï.

6. דער קאלאניסט Colonistul, Organ zur Entwickelung der Idee von ישוב ארץ ישראל durch Juden mittels Agricultur, Gewerbe und alles Nützliche im praktischen Leben; journal hebdomadaire en judéo-allemand (pour la colonisation de la Palestine par les Juifs), publié à Bucharest, rédacteur N.-C. Popper; édité par la Societatei israelita de Agricultura; paraît 4 fois par mois; in-f° de 4 p. à 3 col. le numéro; 5 francs par an. A paru en 1881; le n° 2 de la IIe année porte la date du 17 janvier 1882.

7. ציר נאמן Treuer Bote, journal hébreu, publié par David L. Lewin, à Vienne, Autriche; in-4° de 6 pages à 3 colonnes le numéro; 8 flor. par an. La périodicité n'est pas indiquée; le n° 1 est du 5 mars 1882; le n° 2, du 21 mars 1882.

8. Allianz, Organ für die politisch-socialen Interessen des Judenthums; paraît le 10 et le 25 de chaque mois, publié à Vienne (Autriche), par L. Neumann et Sigmund Kohn; in-4° de 8 p. à 2 col. le numéro; 6 flor. par an. Le n° 1 de la première année est daté du 10 juin 1881.

9. Oesterreichisch-Ungarische Cantoren-Zeitung, Organ für die Gesammt-Interessen jüdischer Cantoren, erscheint jeden achten Tag; publié à Vienne, par l'Obercantor Jakob Bauer; in-4° de 8 p. à 2 col. le numéro; 6 flor. par an; fondé en 1881.

10. Das jüdische Centralblatt, journal bi-mensuel, publié par le

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 1er JUIN 1882.

Présidence de M. Zadoc Kahn.

Lecture est donnée d'une lettre de M. Hartwig Derenbourg qui donne sa démission de secrétaire de la Société.

Le Conseil décide qu'une lettre sera envoyée à M. H. Derenbourg au nom du Conseil, pour le remercier du concours dévoué qu'il n'a cessé de prêter à l'œuvre de la Société depuis sa fondation.

Le Conseil décide que l'Annuaire paraîtra au mois d'octobre 1882.

M. Loeb propose la création d'une publication trimestrielle d'un caractère accessible à la majorité des lecteurs et indépendante de la Revue.

M. Halévy combat cette proposition, craignant que cette nouvelle publication ne s'écarte du but de la Société.

M. le Président répond que ce recueil pourrait avoir un caractère scientifique.

M. J. Darmesteter demande si cette publication serait intermédiaire entre la Revue et l'Annuaire.

M. Trénel propose, au lieu de faire une nouvelle publication, de faire paraître l'Annuaire en plusieurs fois.

M. Loeb demande le vote sur la proposition suivante : L'Annuaire paraîtra en trois fascicules tous les quatre mois.

Cette proposition n'est pas adoptée.

Le Conseil décide que la question sera examinée à nouveau dans sa prochaine séance. Il décide à l'unanimité que la Société continuera, comme par le passé, à publier, parallèlement à la Revue, un recueil de travaux d'intérêt général.

M. Halévy fait une communication sur la parabole du bon samaritain dans l'Evangile.

SÉANCE DU 29 JUIN

Présidence de M. Arsène Darmesteter.

M. Reinach est élu à l'unanimité secrétaire en remplacement de M. H. Derenbourg, démissionnaire.

M. le Président read compte d'une proposition faite par le Comité des publications tendant à diminuer les honoraires de rédaction alloués pour la simple publication de *textes* hébreux, latins, etc., dans la *Revue*.

Après diverses observations présentées par MM. Ephraïm, Zadoc Kahn, le président, le Conseil décide de réserver la question jusqu'à ce que des renseignements aient été pris sur la pratique adoptée à cet égard par les autres Revues savantes.

Le Conseil procède à l'élection des membres du Comité de propagande. Sont nommés MM. *Isidore Marx*, *Oppert* et *Vernes*.

M. Loeb renouvelle la proposition de faire paraître l'*Annuaire* en deux fascicules semestriels.

M. le Président est d'avis de publier un fascicule tous les mois.

M. Schwab propose de publier un fascicule par trimestre alternant avec la Revue de manière que la Société se rappelle au public toutes les six semaines.

M. Reinach craint que la publication de l'Annuaire en fascicules nombreux et rapprochés n'en altère le caractère scientifique et n'entraîne la Société dans la polémique courante.

Le Conseil décide que l'Annuaire continuera à paraître comme par le passé et que la Société publiera en outre un ensemble de mémoires, traductions et reproductions d'éditions peu connues qui formeront une *Bibliothèque de la Société des Études juives* et devront avec l'Annuaire fournir un total d'environ 600 pages par an.

M. Trénel fait une lecture sur les lois concernant les Samaritains d'après le Talmud.

Les Secrétaires, ARMAND EPHRAÏM, THÉODORE REINACH.

Le gérant responsable,
ISRAEL LEVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

DES NOMS THÉOPHORES APOCOPÉS

DANS LES ANCIENNES LANGUES SÉMITIQUES

C'est un fait bien connu de tout le monde que, dans les anciennes langues sémitiques, un très grand nombre de noms propres portaient en composition un nom de dieu. Le nom du dieu en pareil cas peut être soit au nominatif : ainsi *Elnatan* (celui que El a donné), *Baalschamar* (celui que Baal garde), etc. ; — soit au génitif : *Abdiel* (le serviteur d'El), *Gereschmun* (l'hôte d'Eschmun), etc. ; — soit à l'accusatif. Ce dernier cas est plus rare. On en a cependant des exemples dans מהרבעל[1] (celui qui s'empresse autour de Baal) et, selon moi, dans les noms יריהו, ירואל, יריאל, יריה, ירייה, יראייה, qu'on tire d'ordinaire de la racine ראה, mais que je crois plutôt venir de la racine ירא : « *qui veretur El, qui veretur Jah*[2]. »

Un fait également bien connu des hébraïsants, c'est que, dans un grand nombre de cas, le nom du dieu s'omet, si bien qu'il ne reste plus que l'autre composant, et que le dieu ne figure que par le pronom de la 3e personne sous-entendu[3]. Ainsi חנן est sûrement pour אלחנן ou יוחנן; נדב est pour אלנדב ; en arabe *Obeid* est pour *Obeid-Allah*, *Teim* pour *Teim-Allah*, *Honein* pour *Honein-Allah*, etc., sans parler de ces noms de la forme *Motewakkel* pour *Motewakkel billah*, que l'on comprend très bien sans faire à tout propos l'addition *billah*.

M. Joseph Derenbourg a remarqué avec raison[4] que, dans ces cas, les voyelles massorétiques du nom propre יִצְחָק , נדָב , נתָן , ne sont pas les mêmes que dans le verbe isolé. Ce petit allongement

[1] Voir ci-après, p. 172.
[2] Comparez יגראשמן, *Corpus inscr. semit.*, nº 111. Cette forme a besoin de confirmation.
[3] M. Hartwig Derenbourg me signale une inscription himyarite inédite où trois frères s'appelant תֿובאל, שרחאל et רבאל sont désignés par תֿוב ושרח ורבאל.
[4] *Journal asiat.*, mai-juin 1869, p. 493-495.

était amené par l'écrasement qui se faisait sur l'accent final, exactement comme en grec Ἑρμόδωρος, Ἀρτεμίδωρος, Δημήτριος deviennent, dans la forme écourtée, Ἑρμᾶς, Ἀρτεμᾶς, Δημᾶς. Il est très vrai qu'en grec le retranchement ne porte point sur le nom du dieu; il porte sur le composant banal δωρος ou tout autre semblable, si bien que les grammairiens grecs étaient arrivés à dire que, dans ce cas, δωρος est insignifiant, οὐδὲν σημαίνει[1]. Cela vient de ce que, chez les Grecs, la distinction des divinités était profonde. Appeler quelqu'un Δωρος c'était ne rien dire. Chez les peuples sémitiques dont nous parlons en ce moment, au contraire, le dieu, qu'il s'appelât *El, Baal,* etc., était toujours à peu près le même; c'était le Dieu suprême désigné par le nom national que la ville ou la tribu lui donnait. Ce qui faisait la différenciation des personnes, c'était le mot par lequel était marqué leur rapport avec la divinité, selon que le père avait voulu insister spécialement sur tel côté plutôt que sur tel autre. C'est ainsi qu'à partir du triomphe du christianisme des noms comme *Donatus* furent aussi clairs que *Adeodatus.*

Loin que cet usage de mettre l'enfant sous la protection de la divinité par un nom pieux soit un fait relativement moderne, comme notre savant confrère M. Derenbourg a pu incliner à le croire[2], nous croyons, au contraire, que beaucoup des noms les plus anciens de l'histoire mythique d'Israël, noms qui désignent souvent des tribus ou des groupements de tribus, sont des noms théophores écourtés. Je crois, par exemple, que les noms de יעקב, יצחק représentent de vieilles formes écourtées, יעקב-אל, יצחק-אל, ayant le sens de *Qui sequitur vestigia Dei*[3], *Cui subridet Deus*, qu'ont pu porter d'anciennes confédérations aristocratiques de puritains religieux. Les textes égyptiens parlent d'une ville ou tribu de *Jacobel,* qu'ils placent vers la Judée. Le nom de tribu, ישמעאל, représente une formation analogue. Il en est de même de la tribu des ירחמאלי (I Sam., XXVII, 10; XXX, 29), qui ont dû avoir un éponyme Jeraméel, comme les Ismaélites ont eu Ismaël. Or, il se trouve justement que la forme ירחם se trouve dans l'onomastique juive aussi bien que la forme ירחמאל.

La même chose se remarque dans le nom des villes. Ainsi יַבְנֶה désigne une ville dont la construction est attribuée à un ordre de Dieu aussi clairement que יבנאל, « Dieu l'a fait bâtir ».

Trouve-t-on également des exemples du fait inverse, c'est-à-dire

[1] Observation de M. Egger, *Revue critique*, 12 mai 1877, p. 311.
[2] *Journal asiat.*, l. c.
[3] Ou *cujus Deus retributor est.*

des cas où, d'un nom théophore, il ne resterait que le composant divin. En d'autres termes, y a-t-il eu chez les anciens Sémites des hommes portant le même nom que des dieux, s'appelant, par exemple, Baal, Eschmun? Il est clair que cela n'a pas eu lieu chez les Israélites. On a cru longtemps avoir trouvé de pareils noms chez les Sémites païens. Nous croyons que c'est une erreur. Du moins, le vaste dépouillement de noms propres qui a passé sous nos yeux pour le travail du *Corpus* ne nous a pas donné un seul exemple assuré d'un pareil nom.

Une classe de noms, au contraire, qui se rapproche beaucoup des noms théophores écourtés, c'est-à-dire des noms de la forme *Obeid* ou *Hanan*, sont ceux où l'on reconnaît un composant de nom théophore avec une terminaison ה ou א, ou י, ou même ו. Tels sont en hébreu דודה, גרא, עזרא, שמעי; en phénicien חנא, כלבא, פתחא, עבדא, etc. On considère d'ordinaire ces finales comme de simples additions analogues à l'emphatique araméen. Mais cela est peu probable, puisque, dans ces cas, les mots tels que עבד, כלב, sont virtuellement à l'état construit, et que, d'ailleurs, le phénicien, ayant horreur des quiescentes, omet les voyelles finales dans des cas où l'hébraïsant les trouverait fort nécessaires, par exemple, à l'état construit du pluriel masculin, à la 3e personne plurielle du prétérit. L'opinion à laquelle je me suis trouvé conduit est que, dans un grand nombre de cas, ces finales sont en réalité le pronom de la 3e personne, représentant d'une façon vague le nom de la divinité. C'est ici la thèse que je me propose de démontrer avec quelques développements.

Déjà, dans les noms théophores écourtés dont il a été question précédemment, nous avons vu Dieu représenté par le pronom de la 3e personne sous-entendu. Peut-on dire que, dans des noms tels que נתן, la divinité soit tout à fait absente? Non, puisque la 3e personne du prétérit נתן, renferme implicitement le pronom: « Il a donné ». Si יונתן signifie « celui que Io a donné », נתן signifie « celui qu'IL a donné ». Le cas est le même que dans la phrase كثر خيرك, « qu'IL multiplie ton bien! » pour الله كثر خيرك, et dans les autres phrases du même genre fréquentes en arabe. L'usage des Sémites monothéistes a toujours été de désigner ainsi la divinité par le pronom de la 3e personne, exprimé ou sous-entendu, sans qu'elle ait été nommée précédemment. Ceci est très fréquent dans le livre de Job, où sans cesse Dieu devient le sujet du discours sans que rien en avertisse. Voir, par exemple, ch. XII, 13 et suiv.; XXIII, 3, et surtout le dernier discours de Bildad (XXV, 2 et suiv.). Voir aussi, dans le discours d'Elihou, chapitre XXXV, 6 et suiv. Le nom d'Elihou est lui-même à cet

égard le meilleur des exemples ; ce nom en effet signifie : « IL est mon dieu », et implique une affirmation de monothéisme. Il en faut dire autant de אביהוא, « IL est mon père », et aussi du nom remarquable de יהוא, pour יהוהוא, que l'on traduit par *Jehovah est Ille*. En pareil cas, le pronom de la 3e personne devait être prononcé avec une sorte d'emphase et accompagné d'un geste vers le ciel, attestant que là était CELUI dont on parlait. Les anciens grammairiens ont, du reste, aperçu ceci [1], et, parmi les exemples qu'ils citent, plusieurs sont excellents, celui-ci, par exemple, du Deutéronome, XXXII, 39 : כי אני אני הוא ואין עמדי אלהים.

Cet usage se retrouve à Palmyre, dans la formule épigraphique si connue בריך שמה לעלמא, et chez les musulmans, par exemple dans la formule هو الباق, « C'est LUI qui dure », et autres du même genre si fréquentes au haut des pierres tumulaires. Ce que les lexicographes hébreux disaient de הוא avec une certaine exagération, à savoir que הוא est un des noms de Dieu, est parfaitement vrai de هُوَ. Parmi les sept noms mystérieux de Dieu, qu'on révèle dans les initiations des *khouan : ia Allah, ia houa, ia hak, ia haï,* etc., *houa* occupe la seconde place après *Allah*. L'expression عَبْدُهُ « son serviteur » s'emploie dans une foule de cas où Dieu n'a pas été nommé précédemment. On a coutume de la faire suivre de l'exclamation ordinaire dont on accompagne le nom de Dieu : تعالى. Enfin, عبده *Abdo,* est, surtout en Égypte, un nom propre synonyme de عبد الله. On met une sorte de puritanisme religieux à éviter ainsi de prodiguer le nom d'*Allah*.

Dans les exemples que nous venons de citer, l'emploi du pronom de la 3e personne pour désigner Dieu est en quelque sorte évident. Nous allons rechercher si ce même emploi n'aurait pas lieu dans des cas beaucoup moins clairs et dont la vraie explication n'aurait pas été donnée jusqu'ici. Pour cela, nous allons passer en revue la plupart des mots qu'on trouve dans la composition des noms théophores, en divisant ces noms en trois classes : 1° ceux où le nom de la divinité est au génitif ; 2° ceux où le nom de la divinité est à l'accusatif ; 3° ceux où le nom de la divinité est au nominatif. Quelques composants seront à cheval sur deux catégories ; mais ce fait ne fera que mieux ressortir l'ordre de conclusions que nous voulons mettre en lumière.

[1] Gesenius, *Thes.*, p. 368. Les plus anciens lexicographes regardaient même הוא comme un des noms de Dieu.

On remarquera que, dans un grand nombre de cas, les explications qui suivent s'écartent légèrement de la ponctuation massorétique. C'est surtout dans les noms propres que cette ponctuation paraît avoir obéi à des partis pris souvent erronés. Pour la ponctuation d'une phrase, les massorètes étaient guidés par le sens traditionnel. Pour la ponctuation d'un nom propre, ils étaient réduits à rendre tant bien que mal la prononciation des lecteurs, lesquels n'avaient pour guide qu'une tradition bien boiteuse, comme le prouvent les règles toutes différentes et non moins arbitraires que les traducteurs grecs ont suivies à cet égard.

NOMS THÉOPHORES OÙ LE NOM DIVIN EST AU GÉNITIF.

1° *Composés de* עבד *et de* שם.

Rien de plus fréquent dans toutes les langues sémitiques que des noms tels que עבדיאל, עבדיה, עבדבעל. La forme avec retranchement complet du nom de la divinité n'est pas non plus sans exemple. Je ne connais pas en phénicien le nom de עבד. Mais, en hébreu, עֶבֶד existe comme nom propre (Juges, IX, 26, 28; Esdr., VIII, 6); עוֹבֵד est plus fréquent encore. En himyarite, עבד est employé de la même manière [1]. En arabe, *Obeid* et *Teim* sont bien connus [2].

La forme עבדא, ayant pour variante עבדיהו (I Chron., IX, 16), existe en hébreu (I Rois, IV, 6; Néh., XI, 17). Elle est très fréquente en phénicien. Les anciens hébraïsants appelaient cela une forme chaldaïsante. Je crois, pour ma part, que c'est le pronom de la 3e personne, désignant la Divinité, et que עבדא signifie « Serviteur de Lui » [3]. M. Schrœder dans sa Grammaire phénicienne, prend, à diverses reprises, cette hypothèse pour acceptée [4].

Si nous ne possédions עבדא que dans des exemples carthaginois, la chose serait certaine, puisque le pronom suffixe de la 3e personne, en punique, était א. L'objection vient de ce qu'on trouve עבדא ou בדא en Orient. Or, en Phénicie, à Chypre, etc., le pronom suffixe de la 3e personne était י. Il faut dire que l'orthographe phé-

[1] Hartwig Derenbourg, dans la *Revue des Études juives*, juillet-sept. 1880, t. I, p. 169.
[2] Comparez חדמת dans les inscriptions du Safa.
[3] Gesenius, *Monum. phœn.*, p. 354, arrive presque à la même explication ; mais la forme עבדה, dont il croyait avoir un exemple, n'existe pas en phénicien.
[4] *Die phœn. Spr.*, p. 88, 152, 157. M. Schrœder explique de même la forme בדם de la 98e Carthaginoise ; mais cette forme est très douteuse.

nicienne fut très hésitante en ce qui concerne le suffixe de la 3e personne. A Byblos, ce suffixe était ו, comme en hébreu. En hébreu même l'orthographe changea à cet égard. L'ancienne orthographe était ה, comme en araméen et en arabe. Il se peut que, à partir du IVe siècle avant J.-C., l'Orient phénicien ait subi, en ce qui concerne les noms propres tels que חנא, בדא, l'influence carthaginoise.

En hébreu, on peut aussi admettre que la forme עבדא est une transformation d'orthographe de עבדה. Dans un très grand nombre de noms finissant en ה, on substitua, vers l'époque des Chroniques, l'orthographe chaldéenne par א [1].

Ce qui confirme le raisonnement qui précède, c'est qu'à côté de la forme עבדא, on trouve la forme עבדי. On n'en a pas d'exemples dans l'épigraphie phénicienne [2]. Mais le nom Ἀβδαῖος [3] répond bien à עַבְדִּי. En hébreu, on possède trois exemples de עַבְדִּי (I Chron., VI, 29; II Chron., XXIX, 12; Esdras, X, 26), qu'on explique par עבדיהו, ce qui est vrai *quoad sensum*, mais non étymologiquement. Le י de עבדי me paraît un archaïsme, comme les noms propres en contiennent tant. L'hébreu, à une certaine époque et dans certains cas, a dû écrire le suffixe de la 3e personne par י. עבדי, comme עבדא, me semblent donc signifier « Serviteur de Lui », comme l'arabe عبده [4]. On sait que les noms propres, dans toutes les langues, sont des trésors d'archaïsmes et présentent presque toujours une orthographe tombée en désuétude.

Pour le composant עבד, on a donc trois formes de noms théophores :

1° La forme pleine, *Abdia, Abdbaal;*

2° La forme écourtée, *Ebed, Obed, Obeid;*

3° La forme pronominale, עבדא, עבדי, عبده.

Les formes characéniennes Ὀβόδας, Ὀβάδας, عبادة [5] s'expliquent par l'emphase araméenne. La forme édessienne עבדו, la forme palmyréno-nabatéenne עבידו s'expliquent par la tendance qu'ont, dans les premiers siècles de notre ère, les noms arabes à prendre le ו final, équivalant au dhamma du nominatif.

On sait que, dans l'ancien arabe, le mot تيم est employé dans le sens de عبد devant les noms de divinités. Le nom de *Teim*, comme celui de *Obed* et de *Obeid*, s'emploie souvent isolément.

[1] Voir ci-après, ce qui concerne שמעא, p. 173-174.

[2] L'exemple allégué par M. Schrœder, *Die phœn. Spr.*, p. 152, repose sur une interprétation légèrement défectueuse de l'inscription du bronze de Madrid.

[3] Josèphe, *Contre Apion*, I, 21.

[4] Voir ci-dessus, p. 164.

[5] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1872, p. 126; Longpérier, *Œuvres*, t. I, p. 312.

C'est ainsi qu'on a, dans les inscriptions ΘΑΙΜΟΣ, ΘΕΜΑΛΛΟΣ [1]. Aurions-nous la forme pronominale répondant à עבדא dans le nom de tribu תימא, Θαῖμα [2] ? Je n'ose l'affirmer, quoique sûrement le parallélisme des deux séries :

עבדאל	תימאלה
עבד	תים
עבדא	תימא

donne à réfléchir.

2° *Composés de* גר.

Nul composant n'est plus fréquent dans les noms théophores phéniciens. Le sens en est clair [3]. Le גר d'un dieu c'est son hôte, le voisin de son temple, son protégé, son parasite (voir l'inscription à l'encre de Citium, *Corpus inscr. semit.*, n° 86). Comparez en grec Διογείτων, etc. La même idée existe en arabe dans le mot جار, indiquant l'espèce de *contubernium* où l'on a été avec la Divinité, à la Mecque par exemple. Elle se retrouve fréquemment dans les Psaumes, avec une grande supériorité morale : voir Ps. XV, 1 ; LXI, 5 (cf. XXXIX, 13), surtout la belle formule לא יגרך רע (Ps. V, 5), « le méchant ne saurait être ton *ger* ».

Le nom théophore complet *Geresmoun*, *Gerastrate*, *Gerel* est si fréquent dans l'épigraphie phénicienne que nous ne nous arrêterons pas à en donner des exemples. On a également plusieurs exemples de la forme גרא, *Corpus*, n° 101, 106. M. Wescher a révélé l'existence d'un écrivain carthaginois qui s'appelait Γήρας Καρχηδόνιος.

Quoique l'idée du bonheur d'être le *ger* de Iâhveh remplisse l'âme de l'ancien Israélite, il n'y a pas en hébreu de nom théophore complet composé de גר ; il n'y a pas de *Geriah* ni de *Gerel*, à moins qu'on ne suppose que, par la confusion si ordinaire du ד et du ר, des noms comme גדי, גדיאל ne soient pour גרי, גריאל. Mais il y a d'assez nombreux גרא, surtout parmi les Benjamites, comme me le fait remarquer mon savant confrère M. Joseph Derenbourg, et toujours dans des temps anciens (Gen., XLVI, 21 ; Juges, III, 15 ; II Sam., XVI, 5; I Chron., VIII, 3, 5, 7). Quoique nous n'ayons pas d'exemple d'individu s'appelant simplement גר, nous arrivons donc ici au même résultat que pour עבד : trois formes du nom théophore :

[1] Voir mon *Mémoire sur les noms du Hauran*, réimprimé dans le *Journal asiatique*, janvier 1882, p. 8 et suiv., et le mémoire de M. Blau, dans le *Zeitschrift der D. M. G.*, 1871, p. 549, 551, 556.
[2] Blau, *l. c.*, p. 554, 586.
[3] Voir *Corpus inscr. semit.*, n° 47.

1° Forme pleine, très fréquente en phénicien ;

2° Forme nue, *Ger*, qui sera probablement un jour trouvée ;

3° Forme pronominale, *Gera* ou *Gero*, existe en hébreu et en phénicien.

3° *Composés de* דוד.

Tout le monde sait que le nom de *David* (le favori de...) est une forme écourtée pour דודיה ou דודיהו, forme qui se trouve dans II Chron., xx, 37. Dans l'inscription de Mésa, la forme de *David* est דודה [1]. L'ancien pronom suffixe de la troisième personne était en hébreu ה. Il n'est donc pas douteux que דודה ne signifie « le Favori de Lui ». Nous avons, en effet, dans la Bible, la forme דודו, portée par des personnages d'époque fort ancienne (Juges, xx, 1 ; II Sam., xxiii, 9, 24 ; I Chron., xi, 12, 26). Le nom דוֹדַי se trouve, dans I Chron., xxvii, 4, porté par un des capitaines de David, et on le retrouve comme *ketib* dans II Sam., xxiii, 9. On considère ordinairement ces formes en ־י comme renfermant le nom de Jah. Cela est vrai *quoad sensum*, mais non philologiquement parlant. Je crois que ces finales en ־י ne sont qu'un artifice massorétique pour masquer une particularité qu'on ne comprenait plus, c'est-à-dire comment le suffixe de la troisième personne pouvait être un י, ainsi que cela a lieu en phénicien. C'est surtout, je le repète, en ce qui concerne les noms propres anciens que la pratique des massorètes a été arbitraire et fautive.

La racine דוד fournit donc parfaitement en hébreu les trois formes des noms théophores :

1° דודיהו, דודיה, forme pleine ;

2° דוד, forme écourtée ;

3° דודה, דודו, דודי, forme pronominale.

L'épigraphie phénicienne n'a pas donné jusqu'ici cette racine. Mais on l'a sûrement dans le nom mythique *Dido*, Διδώ, venant probablement de phrases comme בעל ודידו. Ici donc encore nous avons le pronom suffixe équivalant au nom de *Baal*.

Je rapproche de דוד, דודי, le nom de סודי, qui se trouve dans Nombr., xxi, 10, et qui signifie très probablement « celui qui est dans la familiarité de Lui », c'est-à-dire de Jéhovah. L'usage est de considérer de pareils noms comme des fautes pour סודיה. Mais la terminaison יה était si familière aux copistes qu'on ne conçoit

[1] *Revue archéol.*, mai 1873, p. 334.

guère pourquoi ils l'auraient écourtée. Au contraire, dans une foule de cas, il a dû arriver que les copistes ont substitué la terminaison יה à la terminaison י, dont ils ne se rendaient pas compte.

4° *Composés de* כלב.

Ce mot est un de ceux sur lesquels les progrès de l'épigraphie sémitique ont jeté le plus de lumière. Une inscription de Citium (*Corpus*, n° 49), en effet, nous a donné le nom de כלבאלם, « chien des dieux », presque synonyme de עבדאלם et de גראלם, le pluriel אלם dans de pareils mots ayant peut-être le sens du singulier comme אלהים en hébreu (voir *Corpus*, n° 119). Or ce qui est bien remarquable, c'est qu'on trouve aussi à Citium la forme כלבא, ou א répond à אלם du nom précédent. Et ce qui complète l'analogie, c'est que l'on trouve en hébreu la forme simple כלב, assez fréquente comme nom propre, et en arabe le diminutif Χολαιβος = كُلَيْب. Nul doute que le nom de *Caleb*, comme le nom de *David*, n'ait un sens religieux, et ne signifie « le Chien [de Dieu] ». Ici donc encore, nous avons le composant théophore à ses trois états, כלבאלם ou כלבא, כלב, כלבאל, كليب.

Je me demande quelquefois si les noms עירא, עירו, qu'on trouve en hébreu, ne seraient pas de même pour עיראל, et ne signifieraient pas « le petit âne de Lui ». L'himyarite possède comme nom propre la forme simple עיר [1]. Mais je crains qu'on ne m'accuse de pousser à outrance une règle d'analogie. Il n'y aurait à insister sur la forme עירם (Gen., XXXVI, 43), que si la forme בדם, admise par M. Schrœder, avait de la réalité; mais nous croyons qu'elle en manque tout à fait.

5° *Composés de* אח.

On connait les formes hébraïques et phéniciennes אחיה, חמלך. On possède aussi en hébreu אחי et אחיו, comme noms propres. J'incline à croire que ce sont là des formes pronominales pour אחיה, comme on a דודו et דודי, pour דודיהו. D'ordinaire, on considère ces formes אחי et אחיו comme des altérations de אחיה. Je crois que ce sont des équivalents parfaitement corrects. La forme אחיה était si connue des copistes qu'on ne conçoit guère pourquoi ils l'auraient altérée, tandis que l'on comprend très bien que sou-

[1] Hartwig Derenbourg, *l. c.*

vent des formes comme אחי, אחיו aient été changées par les copistes en אחיה.

Le nom de la mère d'Ezéchias est écrit tantôt אבי, tantôt אביה. La bonne forme peut très bien être אבי; mais il ne faudrait pas rapprocher ce cas de ceux qui précèdent, car, dans un tel nom, le nom de Dieu ne saurait être au génitif. Il semble, d'un autre côté, qu'à une époque ancienne, אבי et אחי furent dans les noms propres un équivalent de אל. Qu'on veuille bien réfléchir aux séries: אבינדב, אבישע, אביעזר, אבריאסף, אבידע, אבירם, אחיעזר, אחיסמך, אחיקם, אחינדב, אחירם, comparées à יונדב, אליעזר, etc.

6° *Composés de* אהל.

Ce nom a également tiré de l'épigraphie phénicienne des lumières inattendues. Les inscriptions de Citium nous ont donné אהלמלך et אהלבעל (*Corpus*, nos 50 et 54). On possède également le néo-punique עהלמלך, l'himyarite אהלאל. Les inscriptions du Safa[1] et les Chroniques (I, III, 20) nous fournissent la forme écourtée אהל[2]. Je crois que dans ces formes אהל est à peu près synonyme de גר ou שכן, et que de tels noms signifient *contubernalis Dei*. Le mot arabe أهل se rattache sans doute à la même racine, par le sens de « famille », qu'il a souvent.

Nous avons donc ici la forme pleine אהלבעל et la forme écourtée אהל. Nous ne connaissons pas encore la forme pronominale אהלי ou אהלא. Peut-être la trouvera-t-on un jour.

Le nom שכניה, *Contubernalis Iahvæ*, présente un sens tout à fait analogue à celui que nous prêtons aux composés de גר et de אהל. Je suis persuadé qu'on trouvera en phénicien la forme nue שכן.

7° *Composés de* מתן.

L'hébreu et le phénicien ont les formes pleines מתניה, מתנבעל. Le punique a la forme pronominale מתנא[3]. L'hébreu a la forme מתני, ponctuée soit מַתָּנִי, soit מִתְּנִי. L'hébreu et le phénicien ont la forme nue מתן.

8° *Composés de* זבד.

On possède en hébreu זָבָד, זַבְדִּי, זַבְדִּיאֵל, זַבְדַּי = Ζεβεδαῖος. L'ono-

[1] Halévy, *Journal asiat.*, janv.-févr.-mars 1881, p. 205.

[2] Je ne parle pas des formes אהליבמה, אהליאב, etc., qui ne me paraissent pas des noms théophores.

[3] Longpérier, *Œuvres*, I, p. 216-217, 274, note 1.

mastique arabe nous donne Ζάδδος, Ζάδιδος, Ζεβείδας, Ζαβδίλας, Ζάδδας [1]. M. Halévy trouve parmi les noms berbers זבדבול et זבדא [2]. Les trois états des noms théophores sont donc ici encore parfaitement caractérisés.

9° *Composés de* חן.

Il faut soigneusement distinguer, pour l'analyse qui nous occupe, les composés du substantif חן, « grâce », et les composés du verbe חנן. Dans les premiers, le nom de Dieu est au génitif ; dans les seconds, il est au nominatif.

Rien de plus simple que des noms comme חניאל (hébr.) et חנבעל (phén.). Comparez חנדד pour חן-הדד (Esdr., III, 9 ; Néh., III, 18). Le phénicien חנא rentre parfaitement dans l'analogie et peut se traduire par « Grâce de Lui ». Cependant, dans beaucoup de cas, le phénicien חן doit, ce semble, se prendre comme verbe, et en ce cas חנא devra être traduit par [*Deus*] *dedit eum*. Nous reviendrons sur ce point, quand nous parlerons des composés théophores où le nom de Dieu est au nominatif. Une inscription de Tharros porte le simple mot חן ; mais il n'est nullement probable que ce mot soit là un nom propre.

10° *Composés de* עד.

Le nom יעדי, au *keri* יעדו, écrit ailleurs עדו et עדוא, me semble rentrer dans la même analogie, quoiqu'on puisse l'expliquer de plusieurs manières : « [Dieu est] son ornement ou son témoin », ou à l'inverse « Celui qui est témoin pour Lui (pour Dieu), Celui qui Lui rend témoignage ». La ponctuation massorétique עִדּוֹ et יְעָדוֹ ne conduit pas à cette idée ; mais, pour ces noms très anciens, les massorètes sont une faible autorité.

Comparez les noms עֲדִיאֵל, qu'on traduit *Ornatus Dei*, עֲדָיָה, עדיהו *Quem Jah ornat*. Je préférerais traduire *Testis Dei*, ou *Pro quo Deus testis est*.

Le nom de עוֹרֵד se rattache sans doute au même ordre d'idées. Comparez l'himyarite עראל [3].

[1] Mém. sur les noms du Hauran, *Journal asiat.*, janv. 1882, p. 13.
[2] *Études berbères*, dans le *Journal asiat.*, oct.-nov. 1874, p. 399.
[3] *Journal asiat.*, juin 1882, p. 517 ; Hartwig Derenbourg, *Noms propres himyar.*, p. 6 et note.

NOMS THÉOPHORES OÙ LE NOM DU DIEU EST A L'ACCUSATIF.

1° *Composés de* ברך.

La racine ברך peut avoir à la fois Dieu et l'homme pour sujet. Dieu bénit l'homme, et l'homme bénit Dieu. Le nom בְּרַכְאֵל paraît signifier « Celui qui bénit Dieu », בְּרֶכְיָהוּ, au contraire, paraît signifier « Le béni de Iahou, celui que bénit Iahou ». C'est dans ce second sens que nous devons prendre les noms de *Baricbal*, *Berecbal*, et aussi le nom célèbre de la famille *Barca* = ברכא, « le béni de Lui », ou « celui qui Le bénit. » Dans les deux cas, le suffixe s'appliquerait à la divinité.

Barce, nom de femme (Virg., *Æn.*, IV, 632)[1], paraît avoir le suffixe féminin, ce qui le ferait plutôt rentrer alors dans la catégorie de חנה (voir ci-après, p. 176-177), c'est-à-dire des noms où le nom de Dieu est au nominatif et où le suffixe se rapporte à la personne qui porte le nom.

2° *Composés de* מהר.

Le nom punique מהרבעל est bien connu. J'ai dit ci-dessus le sens qu'il fallait y attacher[2]. Je ne crois pas qu'on possède la forme écourtée מהר. Mais on possède en hébreu la forme מַהֲרַי, portée par un des capitaines de David (II Sam., XXIII, 28; I Chron., XI, 30; XXVII, 13). J'ai dit ailleurs comment j'explique ces formes en ־י. Ici donc nous possédons :

1° La forme pleine, *Maharbal ;*

2° La forme pronominale מהרי.

La forme écourtée, מהר, manque jusqu'ici.

En résumé, les composants théophores que nous venons d'examiner se présentent en quelque sorte sous trois formes : 1° forme pleine, où le nom de la divinité est exprimé en toutes lettres ; 2° forme écourtée, où le nom de la divinité est tout à fait supprimé ; 3° forme pronominale, où le nom de la divinité est ex-

[1] Il est singulier que le nom *Barca* ne se trouve pas une seule fois dans la vaste onomastique épigraphique de Carthage. Le nom plein était *Baricbaal*. La forme *Barca* était sans doute comme un petit nom que la famille prit pour son usage particulier.

[2] L'explication de מהר dans le sens de don est peu satisfaisante. מהר veut dire « dot » (cf. מכר, acheter), et non pas « don » dans le sens ordinaire.

primé par le pronom de la 3e personne. C'est ce qui ressortira avec évidence du tableau suivant :

FORMES PLEINES	FORMES PRONOMINALES	FORMES ÉCOURTÉES
—	—	—
עבדבעל, עבדיה	עבדא, עבדי	עבד
תימאלה	תימא	תים
גראל	גרא	. . . . .
דודיהו	דודה, דודו, דודי	דוד
כלבאלם	כלבא	כלב
אחיה	אחי, אחיו	. . . . .
אהלבעל, אהלמלך	. . . . .	אהל
מתניה	מתנא, מתני	מתן
זבדיאל	זבדא	זבד
חניאל, חנבעל	חנא	חנן
עדיאל, עדיה	עדו, יעדו	. . . . .
ברכאל, ברכבעל	ברכא	. . . . .
מהרבעל	מהרי	. . . . .

Je crois avoir démontré ma thèse fondamentale, à savoir que les finales א, י, ו que l'on trouve à la fin de beaucoup de noms propres sont des pronoms de la 3e personne représentant le nom de la divinité au génitif ou à l'accusatif. Il me reste à examiner une autre classe de noms se terminant également en א ou ה, י, ו, et où ces finales sont également des suffixes, mais des suffixes désignant l'homme, tandis que le nom du dieu est sous-entendu au nominatif.

NOMS THÉOPHORES OÙ LE NOM DU DIEU EST SOUS-ENTENDU AU NOMINATIF.

1° *Composés de* שמע.

On connaît en hébreu les formes de noms propres שמעא, שמעי, שמעיה. Je crois que l'explication de ces noms est : « [Dieu] l'exauce », les finales ה, א, י représentant le pronom de la 3e personne. Si l'on veut comparer en effet, dans un dictionnaire hébreu, les articles des noms propres שמעה et שמעא, on trouvera que le même individu qui s'appelle שמעה dans l'orthographe ancienne, s'appelle שמעא dans l'orthographe plus moderne, subissant l'in-

fluence de l'araméen[1]. La vraie orthographe est שמעה, que j'explique comme דודה, avec la seule différence, que dans דודה le pronom désigne Dieu, tandis que dans שמעה le pronom désigne l'homme. La forme שמעא se retrouve en phénicien à Citium (*Corpus*, n° 11).

La forme שמע se trouve en hébreu[2] et en himyarite[3]. L'échelle complète est donc אלשמע, שמעא, שמע. M. Joseph Derenbourg et M. Stade expliquent שמעא comme des écourtements de שמעון[4]. J'ai peine à admettre une telle violence à la phonétique, quand j'obtiens par ailleurs une analogie, selon moi satisfaisante, pour expliquer ces apparentes anomalies.

2° *Composés de* שמר.

On possède en hébreu שמר, שמרי, שמריה, יִשְׁמְרַי, שמרת, probablement pour שמרה. Je suis porté à croire que, dans ces formes, les finales י et ה représentent le pronom : « [Dieu] le garde ». L'himyarite a la forme nue שמר.

3° *Composés de* עזר.

Je pense qu'il faut donner la même explication aux noms propres עזר, עזרי, עזרא, עזרה. Cette dernière peut s'expliquer par l'écourtement de אלעזר. Les trois premières doivent, selon moi, être traduites par « [Dieu est] son secours », le suffixe se rapportant à l'homme.

Le iod de jonction des noms comme עזריאל est, selon moi, l'ancien suffixe de la 3e personne, conservé par le phénicien. « El est son secours » ou « El le secourt ».

4° *Composés de* חמה.

חמה a dû exister en hébreu et en phénicien avec le sens d'entourer, ceindre d'un mur, qu'il a en arabe : d'où חומה, « muraille ». En phénicien, on possède מלקרתחמי, « celui que Melkarth protège »

[1] Voir Gesen., *Thes.*, p. 1440.

[2] Soit שָׁמַע, soit שָׁמֵע. Il ne faut pas, pour de tels mots, attacher trop de prix aux points massorétiques, ni même aux *matres lectionis*. Le fils de David appelé שמוע est appelé ailleurs שמעא, ce qui prouve que l'orthographe antérieure aux *matres lectionis* était שמע.

[3] Hartwig Derenbourg, Mém. cité, p. 5-6.

[4] *Corpus inscr. sem.*, p. 38.

(Abydos). En himyarite, M. Hartwig Derenbourg a montré l'emploi très fréquent de cette racine[1]. Ce savant épigraphiste veut bien me remettre la liste suivante : חמאל et יחמאל, חמעתת (très commun), חמעתתר (Halévy, 653, ligne 1-2), חמעלי, un individu nommé חמי, Halévy, 215 et 402. Notez aussi אבחמי, surnom du dieu Mitbantin (Halévy, 159, 5, comparé à 156, ligne 5, et 155, ligne 4). En hébreu, on possède חמואל (I Chron., IV, 26), חמוטל (II Rois, XXIII, 31) et יַחְמַי. Je crois que, dans cette dernière forme au moins, on peut encore trouver le pronom personnel se rapportant à la personne protégée par la divinité.

5° *Composés de* פתח.

On possède le curieux nom phénicien פתחא (inscription de Tharros, n° 155 du fascicule qui va paraître). Ce nom est parallèle à פתחיה, « [Celui que] Iah délivre », et à l'himyarite יפתחאל. Selon moi, פתחא veut dire « [Baal] le délivre ».

6° *Composés de* חדה *et de* הדה.

On a יַחְדִיאֵל et יחדיהו, « Celui que Dieu réjouit. » On a aussi יחדו (I Chron., V, 14), « [Dieu] le rejouit » ou « le réjouisse ! »

De הדה, diriger, vient sûrement יְדִדְיָה (I Chron., II, 47), qu'on traduit d'ordinaire par *Quem dirigit Jova*. J'ai dit ailleurs la répugnance que j'éprouve à voir le nom de Jahveh dans ces finales יה-. Je préfère expliquer יהדי par : [Dieu] le dirige. Le nom הִדַּי (II Sam., XXIII, 30)[2] doit probablement s'expliquer de la même manière.

7° *Composés de* חיה *ou* הוה *au pihel.*

Les noms théophores comme יחואל, יחומלך, יחואלן sont constatés. Je ne connais pas d'exemple de la forme nue יחו ou יחי. Mais il semble qu'on a un exemple de יחוא (Carth. 98; Schrœder, p. 263, lit à tort יחנא), que j'explique par « [que Baal] le fasse vivre ! »

Dans le même ordre d'idées, M. Hartwig Derenbourg me signale le nom לבא (*Corp. inscr. semit.*, n° 147), qu'on explique par לביא « lion », mais qui pourrait bien être composé de לב. « Celui à qui [Baal] donne du cœur, » ou « a ravi le cœur ». Comparez Λεββαῖος de Matthieu.

[1] *Noms propres himyarites*, p. 5, 6.
[2] Dans I Chron. XI, 32, ce nom est altéré.

8° *Composés du verbe* חנן.

Nous avons parlé des composés où חן est pris comme substantif et où le nom de Dieu, par conséquent, est au génitif. Il nous reste à parler des composés où la racine חנן ou חן est employée comme verbe, et où, par conséquent, le nom de Dieu est au nominatif. Tels sont notoirement des noms comme אלחנן, חנניה, חנגאל, יוחנן. On ne connaît en phénicien qu'un seul exemple, très douteux, de חנגבעל (*Corpus*, n° 15).

La forme חנן, حُنَيْن, Ὀνάινος, est évidemment un écourtement de אלחנן ou autre nom semblable. On ne l'a pas encore trouvée en phénicien.

La forme hébraïque חנני est d'ordinaire considérée comme un écourtement de חנניה. J'ai déjà dit mes objections contre cette explication. Je crois plutôt que חנני est une forme pronominale comme שמעי, שמרי, עזרי, où le suffixe se rapporte à l'homme.

Un fait qui semble, au premier abord, contredire l'hypothèse grammaticale que nous venons d'exposer, ce sont les noms phéniciens אשמנחנא [1], בעלחנא [2], דעמחנא [3], composés d'un nom de Dieu et du mot חנא. Dans de tels noms, d'après notre théorie, la divinité serait désignée deux fois. Je ne peux expliquer ces formes qu'en supposant que חן y est pris comme verbe, ainsi que cela a lieu pour חנן en hébreu. בעלחנא est alors l'équivalent de ce que serait en hébreu יוחננו ou אלחננו, *Deus dedit eum*. L'usage a prévalu de dire simplement יוחנן, אלחנן; mais, après tout, l'emploi du pronom personnel en pareil cas n'aurait rien que de très logique. Si l'on explique, avec quelques savants philologues, ces finales en א par des rédondances chaldaïques, l'analogue hébreu de בעלחנא serait יוחננא ou אלחננא, formes au moins aussi impossibles que יוחננו ou יוחנני.

Si l'on admet cette explication, on arrivera facilement à penser que חנא ne serait qu'une forme écourtée de בעלחנא, par élimination du nom divin, comme חנן est pour יוחנן. Cela est très possible. חנא, comme ברכא, est susceptible en réalité de deux explications.

Une généalogie contenue dans une inscription de Cagliari (*Corpus*, n° 139) présente un חנא comme petit-fils d'un בעלחנא. On sait la loi d'alternance et en quelque sorte d'atavisme qui règne

[1] Sainte-Marie, n° 1153.
[2] Cf. Schrœder, p. 128.
[3] Athènes, *Corpus*, n° 115. Le parallélisme de דעמצלח prouve bien que, dans דעמחנא, le dieu est au nominatif, et l'homme à l'accusatif.

dans l'onomastique phénicienne. Cette loi porterait à considérer חנא comme un équivalent écourté de בעלחנא. Une induction analogue se tire des noms propres *Hanno* et *Hanna* [1], l'un masculin, l'autre féminin. Ces deux noms étaient certainement distincts. Or on sait que, bien que *a* soit dans les langues sémitiques une terminaison féminine, le féminin des noms propres ne s'y forme nullement du masculin à la façon latine, *Caius, Caia, Livius, Livia*, etc. [2] חַנָּה, nom de la mère de Samuel, n'est pas le féminin d'un nom masculin חן. La différence de *Hanno* et de *Hanna* vient donc du suffixe : [*Deus*] *dedit eum*, [*Deus*] *dedit eam*. Quand le pronom était sous-entendu, la féminnité ou la masculinité résultait du sens, non de la forme [3].

En résumé, le pronom personnel suffixe peut figurer dans les noms propres théophores, tantôt désignant l'homme comme régime de l'action favorable que Dieu exerce sur lui : exemple טמיה, « [Dieu] l'exauce »; tantôt désignant Dieu comme créateur ou objet des hommages de l'homme : exemple מתנא, גרא, עבדא C'est ce second point que je m'étais proposé de démontrer. Si on adopte ma manière de voir, on sera débarrassé de ces terminaisons explétives et emphatiques qui paraissent peu d'accord avec le caractère de sécheresse qu'eut l'orthographe sémitique dans les temps les plus anciens.

ERNEST RENAN.

[1] Nom de la sœur de Didon.

[2] Des formes comme Ἰωαννά, qui ne se trouve du reste que dans Luc, c'est-à-dire dans un écrivain étranger à la Palestine et à l'hébreu, sont de vrais barbarismes. *Anna* des Evangiles et des apocryphes vient sûrement de la mère de Samuel.

[3] Ainsi, sur un joli cippe inédit de Tharros, en Sardaigne, nous trouvons le nom de femme בעלאזבל, dont le nom de la célèbre איזבל paraît n'être que la forme apocopée, et qui semble signifier Celle qui n'a eu que Baal pour époux, Celle qui a été honorée vierge des faveurs de Baal.

ÉTUDE CRITIQUE

SUR QUELQUES TRADITIONS ÉTRANGES

RELATIVES A RABBI MÉIR

I

LE NOM DE MÉIR

On sait que R. Méir avait l'habitude d'expliquer par l'étymologie les noms de personnes qui se trouvent dans la Bible [1], ou qui étaient usités dans la vie ordinaire [2]; la tradition de l'école applique cette méthode à son propre nom. D'ailleurs ce nom appelle pour ainsi dire les explications. D'après une tradition anonyme du Talmud de Babylone, notre rabbin aurait été appelé Méir, *qui éclaire*, parce qu'il *éclairait* les docteurs sur les lois, mais son véritable nom aurait été Méascha [3]. La tradition de la Agada palestinienne [4] connaît aussi cette interprétation du nom de Méir, mais elle ne prétend pas que Méir ne soit point le véritable nom de ce

[1] Voy. *Berésch. Rabba*, chap. XLII : ר"מ הירה דורש שמות; *Ruth Rabba*, I. 2: *Tankuma*, נשא, sur Nombres, VII, 48; *Yalkut*, § 715. Dans *Megilla*, 13 *a* R. Méir explique le nom הדסה. Voy. également j. *Rosch Haschana*, 59 *a* : מיכן הירה ר"מ דורש שמות.

[2] *Yoma*, 83 *b*; j. *Rosch Haschana*, 59 *a*.

[3] *Erubin*, 13 *b* : תנא לא רבי מאיר שמו אלא ר' מיישא ולמה נקרא שמו מאיר שהיה מאיר עיני חכמים בהלכה. C'est la bonne leçon. (Voy. Rabbinowitz, *Dikduké Soferim*, sur ce passage; *Yuchasin*, édit. Filipowski, p. 42 sqq.) La leçon ordinaire de נהוראי, au lieu de מיישא, מיאשא, provient de la Baraita qui suit ce passage; mais elle n'a aucune valeur, puisque נהוראי en araméen a la même signification que מאיר en hébreu.

[4] *Qohél. Rabba*, sur I, 10.

rabbin. C'est sur cette interprétation que repose certainement l'anecdote suivante qu'on raconte de R. Méir : « Le gouvernement romain demanda un jour aux docteurs de lui envoyer un « candélabre[1] ». Cette demande, se dirent les rabbins, ne peut être prise à la lettre ; ce que les Romains désirent de nous, c'est un homme qui, par sa science, éclaire comme un candélabre[2]. Ils envoyèrent donc R. Méir, qui répondit à toutes les questions qui lui furent adressées ». L'origine historique de cette anecdote provient sans doute de cette circonstance qu'une fois R. Méir aura été délégué par ses coreligionnaires auprès du gouvernement romain. Le nom de Méir aura donné naissance par sa signification à ces amplifications.

Ce nom de Méir n'était-il primitivement qu'une simple épithète, et le véritable nom de notre docteur était-il מיאשא, מיישא, mot qui, suivant Grætz[3], serait la forme araméenne du grec Μοῦσῆς, משה ? Sur ces points la tradition que nous avons reproduite précédemment ne peut pas être absolument probante, car il en existe une analogue sur le nom du Tannaïte R. Nehoraï, נהוראי[4], nom synonyme de מאיר. On voit donc que cette tradition ne repose point sur un fait historique, mais qu'elle n'est qu'un ingénieux jeu d'esprit. Sans doute, l'authenticité historique de cette tradition relative au nom de R. Méir semble en quelque sorte confirmée par cette circonstance que, dans le passage ci-dessus, on attribue à notre docteur le nom si rare de מיאשא[5], mais d'autre part il est sans exemple qu'une épithète comme celle de מאיר (Méir) ait pu se substituer au vrai nom d'un docteur, à tel point que le vrai nom disparaisse de la littérature talmudique et qu'il n'en reste plus trace ailleurs que dans une Baraita douteuse. Il est bien vrai que le nom du rédacteur de la Mischna et celui du premier Amora de Babylo-

[1] קסלופנוס. Ce mot, déjà bien interprété par l'Aruch, peut s'expliquer, suivant Buxtorf (*Lexicon Chald. Talm.*, 2079 *a*), avec assez de vraisemblance par l'analogie du mot ξυλολυχνοῦχος = ξυλοφανός, abrégé de ξυλοφανοῦχος, candélabre de bois, peut-être candélabre placé sur un piédestal de bois. De là en général le sens de flambeau. Voy. également sur ce mot Buber, *Pesikta di Rab Kahana*, p. 144 *b*.

[2] שאין מבקשין ממנו אלא מאיר פנים בהלכה. L'Aruch (*s. v.* קסלפנס) a la leçon : שאין מבקשין אכא שמאיר להם פנים בתורה. En tout cas, בתורה est plus juste, car il importait au gouvernement romain (l'Aruch a textuellement מלכות רומי) de connaître la תורה, la doctrine du Judaïsme, mais nullement la Halacha. La leçon בהלכה s'est évidemment introduite sous l'influence du Talmud de Babylone. Le mot פנים du Midrasch, à la place de עינים, provient de *Qohélet*, VIII, 1, חכמת אדם תאיר פניו, l'expression « qui éclaire les *yeux* » a sa source dans *Ps.* XIX, 9.

[3] *Geschichte der Juden*, IV, 2e édit., p. 468.

[4] *Erubin*, *ibid.* : ולמה נקרא שמו נהוראי שמנהיר עיני חכמים בהלכה.

[5] Il y a deux Amoraïm palestiniens de ce nom. Voy. Frankel, מבוא הירושלמי p. 114 *a*. Un Tannaïte plus ancien porte ce nom dans la Mischna. *Péa*, II, 6.

nie ont été également remplacés par les titres de רבי (Rabbi) et de רב (Rab); mais ce sont des titres et non des épithètes figurées, comme Méir, et, de plus, les noms véritables de Rabbi et de Rab, à savoir Iehuda et Abba, loin de se perdre, sont restés parfaitement connus.

D'ailleurs R. Méir joua lui-même une fois sur la signification de son nom, s'il faut en croire le récit du célèbre Agadiste R. Lévi (commencement du IVe siècle [1]). D'après ce récit, R. Méir, étant une fois en voyage, fut réveillé pendant la nuit par l'hôtelier, qui l'invita à se mettre immédiatement en route avec lui, mais ce hôtelier était connu pour livrer la nuit les voyageurs entre les mains des brigands. Méir, pour échapper à ce guet-apens, voulut attendre le jour et dit à l'hôtelier qu'il ne se mettrait en route qu'avec son frère, lequel passait la nuit dans la synagogue et se nommait Kitob, כי טוב. L'hôtelier chercha en vain ce prétendu Kitob, et le matin, lorsque R. Méir partit et que l'hôtelier lui demanda si son frère n'était pas venu : « Il est déjà là, répondit Méir, c'est la *lumière* (du jour), dont il est dit (Genèse I, 4) qu'elle « est bonne », כי טוב ». Le mot de R. Méir s'explique déjà par cela seul que le frère qu'il disait attendre et qui était à la synagogue n'était autre que la *lumière de la loi*, qui est dans la synagogue, mais ce mot a encore plus de sel si l'on suppose que notre docteur voulait dire qu'il était, en qualité de *méir* (qui éclaire), le frère de אור, *la lumière*. L'authenticité de ce jeu de mots sur le verset de la Genèse וירא אלהים את האור כי טוב est confirmée par l'explication que donne R. Méir d'un passage analogue de l'Exode (II, 2): ותרא אותו כי טוב הוא. « Ces mots כי טוב, dit encore ici Méir, contiennent le nom de Moïse, car, avant d'avoir reçu de la fille de Pharaon le nom de Mosché, il s'appelait Tob, טוב [2] ». Peut-être Méir avait-il dit primitivement *Kitob*, et non *Tob*. Il n'est pas impossible que ce dernier mot de R. Méir ait donné naissance à cette tradition qu'il aurait primitivement porté le nom de מיאטא, c'est-à-dire מטה. On voit, en effet, que, d'après le passage que nous venons de citer, Moïse a d'abord été appelé טוב ou כי טוב, *puis* מטה ; inversement R. Méir a pu s'appeler primitivement מיאטא ou מטה, puis מאיר, nom qui équivaut à כי טוב d'après Genèse, I, 4. D'ailleurs la Agada ne se faisait pas faute de rapprocher le כי טוב de Genèse I, 4, qui s'applique à la lumière, de celui d'Exode II, 2, qui s'applique à Moïse : « Lorsque naquit Moïse, dit-il, la mais-

[1] *Beréschit Rabba*, ch. XCII, ...אמר ר' לוי ערבדא הדרה. Cette histoire est un pendant de celle de la page 178, note 2.

[2] *Sôta*, 12 *a* ; cf. *Exod. Rabba*, ch. I, *Qohél Rabba*, sur IV, 9.

se remplit de lumière[1] ». Moïse était donc lui-même un *méir*, מאיר, *qui éclaire*. Il est cependant étrange, si l'on admet l'authenticité de la tradition sur le nom de notre docteur, qu'on n'ait pas dit de R. Méir tout simplement qu'il s'appelait Mosché (Moïse), au lieu de prendre la forme vulgaire de ce nom, מיאשא. Toutefois cette difficulté disparaît si l'on réfléchit que, d'une part, מיאשא était le nom véritable d'un Tannaïte plus ancien, et que, d'autre part, il semble qu'au temps de la Mischna et du Talmud personne ne portait le nom vénéré du grand prophète d'Israël. Azulaï a déjà fait remarquer[2], d'après une note manuscrite qu'il a trouvée, qu'aucun des Tannaïtes ni des Amoraïm n'a porté le nom de Moïse.

II

MÉIR ET NÉRON

Parmi les légendes du Talmud de Babylone qui se rapportent à la destruction de Jérusalem, nous en trouvons une d'après laquelle Néron, sous le règne duquel commença la guerre contre les Romains, se serait converti finalement au judaïsme, et R. Méir serait un de ses descendants[3]. Cette légende sur la conversion de Néron aurait, d'après M. Grætz, son origine dans la tendance polémique contre le christianisme, lequel prenait cet empereur pour l'antéchrist[4]. Nous croyons qu'elle a plutôt son origine dans la tendance de la tradition à montrer l'action triomphante du judaïsme sur ses ennemis les plus acharnés. La légende talmudique aime à raconter comment les plus grands ennemis d'Israël ou bien se convertissent eux-mêmes au judaïsme, ou bien laissent des descendants qui acceptent le judaïsme et deviennent même des docteurs juifs. Le type de ces conversions légendaires pourrait bien avoir été la conversion du général syrien Naaman, qui fit la guerre contre Israël et se convertit plus tard au judaïsme (II Rois, v). Ce

[1] *Sôta, ibid.* (Ce passage est cité au nom des חכמים) : בשעה שנולד משה נתמלא הבית כולו אור. כתיב הכא ותרא אותו כי טוב הוא וכתיב התם וירא אלהים את האור כי טוב.

[2] Voy. *Schem Hagedolim*, édit. Benjacob, I, p. 132 *b* (s. v. רב משה גאון) : מצאתי כתוב בספר כתב יד לא היה שום תנא או אמורא שנקרא משה.

[3] *Gittin*, 56 *a* : ...ונירון קיסר... ועלה ואיגייר ונפק מיניה ר' מאיר.

[4] *Geschichte der Juden*, IV, p. 468.

che des Samaritains[1], pour porter plainte contre l'Ancien des Juifs. Mais le Patriarche donne raison au rabbin et dit au plaignant : « Il t'a éloigné de la descendance de Joseph, mais il ne t'a pas fait entrer dans la postérité d'Issachar. »

Ce chef des Samaritains aura sans doute eu avec R. Méir, pendant que celui-ci séjourna en terre samaritaine, des conversations et des entretiens religieux. Le sujet d'un de ces entretiens a dû être la résurrection, qui était dans ce genre d'entretiens un thème favori. Le dialogue de R. Méir avec le Samaritain aura été différemment transmis en Palestine (la version du Midrasch) et en Babylonie (le texte que nous avons reproduit plus haut); ou bien encore une partie du dialogue aura été transmise en Palestine, l'autre en Babylonie. En tout cas, il existe entre les deux dialogues beaucoup d'analogies. Tous deux s'occupent d'un détail de la résurrection : dans le Talmud c'est la question des vêtements ; dans le Midrasch, c'est la question de savoir si la résurrection aura lieu en public ou mystérieusement. Dans les deux textes, Méir répond par une comparaison : dans le Talmud, il l'emprunte au règne végétal, en s'appuyant sur un verset des Psaumes que l'interlocuteur lui-même, dans sa question, avait reconnu comme preuve de la résurrection[2] ; dans le Midrasch, il l'emprunte à la vie ordinaire : les morts sont comme un objet que l'on donne à garder; quand un dépôt a été fait publiquement, il doit être restitué publiquement ; de même Dieu ressuscitera les morts en public, puisque c'est en public qu'ils sont confiés à la terre. Dans les deux textes, la question adressée à R. Méir est sans doute ironique, et posée pour embarrasser le docteur et l'ébranler dans sa foi. Cela ne réussit pas. Méir avait trop de présence d'esprit pour s'embarrasser de si peu.

Il nous reste à montrer comment dans le dialogue du Talmud le nom de la reine Cléopâtre a été substitué au Samaritain du

[1] אזל לגבי אפוטרכא דידהון. C'est ainsi qu'est la leçon de l'Aruch (*s. v.*). Dans l'édition imprimée le mot דידהון est tombé, probablement parce qu'on a pris le mot en question pour un nom propre. L'orthographe ordinaire du mot אפתוריקא avec un ק s'appuie sur celle des noms de personnes אפתוריקא et פטרוקי usités chez les Juifs. (Voy. Levy, *Wörterbuch*, I, 140 *a*). Il se peut que l'orthographe primitive fût avec un ק et que le כ de l'Aruch doive s'expliquer par l'influence du mot Patriarche. Cette explication, adoptée aussi par M. Levy, est la seule qui se présente à l'esprit, quoique le premier élément de πατριάρχης paraisse fort abrégé dans la forme araméenne du mot. S'il existait en grec un composé formé comme ὑπάταρχος, ce serait là l'explication la plus simple. — Le nom propre que nous avons cité paraît plutôt provenir de πατρίκιος = *patricius*.

[2] Cette parabole et l'interprétation du Psaume LXXII, 16, sont citées dans *Ketubot*, comme deux sentences particulières à un Amora du troisième siècle, Hiya b. Joseph.

Midrasch. Voici comment nous supposons que les choses se sont passées. Le récit aura primitivement commencé par ces mots : פטריקא דכותאי שאל לר' מאיר, « le Patriarche des Cutéens demanda à R. Méir... ». Cette désignation de l'interlocuteur a certainement pu, à une époque déjà très ancienne, être incompréhensible pour un copiste ; d'autre part, les lettres dont les deux mots : פטריקא דכותאי, « le Patriarche des Cutéens » sont composés font penser à une locution plus courante et plus connue, קלפטרא מלכתא « Cléopâtre la reine ». Car le mot פטריקא a toutes les lettres de קלפטרא ; sauf le ל, et la moitié des lettres de דכותאי se trouvent dans מלכתא. Une fois qu'on eut introduit dans le texte la reine Cléopâtre, on aura aussi changé le genre des mots אמר, שאל lesquels de masculins sont devenus féminins. Dans un manuscrit consulté par M. Rabbinowitz, ces changements ne sont pas encore faits : au lieu de מלכתא, il y a מלכא. Ce manuscrit prouve un état intermédiaire du texte. Il est vrai qu'il est difficile de croire qu'un copiste ait pu à ce point faire violence au texte, mais que l'on considère qu'un copiste a fait du mot קסלפנס (que nous avons cité dans la première partie de ce travail), dont il ne comprenait pas le sens, le mot מטרפלי μητροπολις qui est le plus ordinaire. D'ailleurs, les altérations de texte sont assez fréquentes dans la littérature talmudique et le Midrasch. Mais cette hypothèse a avant tout pour elle l'avantage d'écarter un anachronisme d'une notice, historique pour le reste, se rapportant à Rabbi Méir. Ce qui prouve encore que קלפטרא מלכתא n'était pas primitivement dans le texte, c'est que Cléopâtre est simplement nommée « reine », tandis qu'on l'appelle toujours « reine d'Alexandrie », ou « reine des Grecs ». En outre, ce n'est pas une reine payenne qui aurait fait une citation biblique. C'est plus vraisemblablement un chef des Samaritains, bien que ce soit un verset des Psaumes.

Budapest, 1882.

W. Bacher.

LA SECTE DE MELCHISÉDEC

ET L'ÉPITRE AUX HÉBREUX[1]

Nous avons soutenu que la secte des Melchisédéciens était plus ancienne que l'Epître aux Hébreux, et, si cette thèse est exacte, on admettra volontiers que l'auteur de l'Epître est sorti des rangs des Melchisédéciens ou était très familiarisé avec leur doctrine. Cette supposition donnera la clé de plus d'un problème qui n'est pas encore résolu.

Nous ne sommes pas le seul qui ayons attribué l'Epître aux Hébreux à un hérétique, quoique notre étude ait été commencée avant que nous ayons connu l'existence de travaux, où sont soutenues des opinions conformes à la nôtre et que nous ne connaissons qu'indirectement.

D. Schulz soutient que l'Epître aux Hébreux est l'œuvre d'une société mystique de chrétiens, qui attachaient une importance particulière aux pratiques d'abstinence et d'ascétisme, comme firent aussi les Thérapeutes et les Esséniens. Cette hypothèse est d'accord en ceci avec la nôtre que, d'après nous, les Melchisédéciens n'étaient à vrai dire que des Esséniens, dont le caractère distinctif était qu'ils incarnaient la « grande force » dans une personne déterminée.

Hase croit que l'Epître aux Hébreux, qui a passé pour être une des bases de la doctrine de l'Eglise, a été probablement écrite par un auteur hérétique (un Nazaréen), et adressée par lui à une communauté hérétique. Un Nazaréen qui avait une idée plus élevée du Christ aura adressé cette lettre à des Nazaréens moins éclairés. Puis, par une heureuse méprise, l'Epître aux Hébreux, ayant été attribuée à Paul, elle a eu un meilleur sort que l'écrit similaire

[1] Voir tome V, p. 1.

appelé l'Evangile aux Hébreux, car tandis que celui-ci a été peu à peu détruit, comme symbole d'une doctrine hérétique, l'Epître aux Hébreux a pris place dans le Canon de l'Eglise catholique. Cette Epître ne serait donc autre chose que l'allocution du judéo-christianisme d'Alexandrie à un judéo-christianisme vulgaire[1].

Notre hypothèse contient ces deux opinions. Pour nous, en effet, c'est un chrétien issu de la secte des Melchisédéciens qui a écrit l'Epître aux Hébreux et l'a adressée à ses anciens compagnons, qui avaient embrassé avec lui le christianisme paulinien, mais qui maintenant voulaient retourner au Melchisédécisme. Quant au caractère hérétique de l'Epître, nous avons déjà fait remarquer que, d'après le fragment de Muratori, qui date de la fin du IIe siècle, l'Epître était, déjà à cette époque, considérée comme hérétique. Examinons la question de plus près.

Hilgenfeld s'exprime ainsi sur ce sujet : « Dans la liste des épîtres de Paul, qui se trouve dans le fragment de Muratori, on ne voit point figurer l'Epître aux Hébreux. Mais immédiatement après cette liste, sont citées deux fausses épîtres de Paul [2], l'une adressée aux habitants de Laodicée, qu'on reconnaît tout de suite dans le Canon de Marcion pour l'Epître aux Éphésiens, l'autre adressée aux habitants d'Alexandrie, que des savants distingués, depuis Semler, ont identifiée avec l'Epître aux Hébreux. On objecte contre cette identification que notre Epître aux Hébreux ne peut absolument pas être considérée comme une épître écrite au nom de Paul en faveur de l'hérésie de Marcion, et l'on préfère supposer que la seconde épître du fragment de Muratori est une fausse épître de Paul adressée aux Alexandrins, quoique l'histoire ne nous ait conservé aucune trace d'un pareil écrit. Mais il faut d'abord remarquer qu'il est bien difficile que la liste du fragment de Marcion ait omis l'Epître aux Hébreux, comme elle omet les épîtres beaucoup moins importantes de saint Jacques et de saint Pierre... En outre, l'Epître aux Hébreux a pu très bien passer pour un écrit en faveur de l'hérésie de Marcion, car elle a des opinions si avancées, que plus tard les Manichéens l'ont invoquée à l'appui de leur assertion que l'Ancien-Testament ne pouvait provenir du même auteur que le Nouveau[3]. Et précisément à l'époque où cette liste fut dressée, une branche des monarchiens romains utilisa l'Epître aux Hébreux pour prouver la supériorité de Melchisédec

[1] Hilgenfeld, *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 1872, p. 11 sqq.

[2] Fertur etiam ad Laudecenses, alia ad Alexandros, Pauli nomine fincte ad hæresem Marcionis et alia plura quæ in catholican recipi non potest, fel enim cum melle misceri non congruit.

[3] Epiph., *Hær.*, LXVI, 74, p. 694.

sur Jésus. A l'Epître aux Hébreux s'est donc rattachée une hérésie particulière des Melchisédéciens que décrivent Epiphane, *Hœr*, LV, et Théodose, *Hœr. Fab.* II, 6[1]. »

Nous sommes tout à fait d'accord avec cette explication d'Hilgenfeld ; nous croyons seulement qu'il est difficile d'admettre que l'Epître n'a été reconnue hérétique qu'à la fin du IIe siècle. Deux cas sont possibles : ou bien le fragment de Muratori, en désignant l'Epître aux Alexandrins comme hérétique, rapporte une opinion ancienne et traditionnelle, ou bien il veut dire que cette opinion est récente et de son temps. De ces deux cas, le second est absolument invraisemblable, car, tout d'abord, il est difficile d'admettre qu'un écrit, considéré depuis longtemps comme apostolique, ait pu tout à coup être déclaré hérétique ; d'autre part, il est également invraisemblable que l'Eglise ait rejeté l'épître parce que des hérétiques s'en étaient servis pour appuyer leurs hérésies, car si tous les passages du Nouveau-Testament qui ont été invoqués à l'appui des doctrines hérétiques, devaient être rejetés, maints écrits apostoliques auraient dû, à ce compte, partager le sort de l'Epître aux Alexandrins. C'est ce que Wieseler fait remarquer très justement[2] : « L'hypothèse, dit-il, d'après laquelle l'Eglise latine aurait refusé d'attribuer à Paul l'Epître aux Hébreux, parce que les Montanistes et les Novatiens s'appuyaient sur le chap. VI, verset 4, sqq. de l'Epître, est incompréhensible. A cause de l'interprétation donnée à un seul passage de l'Epître, l'Eglise latine n'aurait certainement pas destitué de son rang une Epître si généralement et si longtemps reconnue comme étant de Paul. »

La première de nos deux hypothèses est donc seule possible : l'Epître aux Hébreux n'a pas été déclarée hérétique lors de la rédaction du fragment de Muratori, mais de tous temps elle passait pour telle. Si elle est donnée dans ce fragment pour une hérésie de Marcion, ceci ne doit pas être pris à la lettre, car l'Epître a si peu de rapport avec l'hérésie de Marcion que Marcion ne l'a même pas dans son Canon, mais l'hérésie de Marcion préoccupait et échauffait à ce point les esprits qu'on y ramenait toutes les espèces d'hérésies, et c'est probablement pour cette raison que l'Epître aux Hébreux était considérée comme favorable à l'hérésie. Nous comprenons maintenant pourquoi Irénée ne fait aucune mention de l'Epître aux Hébreux, puisque l'Eglise latine primitive la considérait déjà comme hérétique.

[1] *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 1872, p. 3 sqq.
[2] *Unters. über d. Hebrbr.* II. p. 32.

Voyons maintenant ce que l'Église latine postérieure pense de cette Épître.

Nous avons déjà fait remarquer précédemment que, dans les temps postérieurs encore, l'Église n'a pas pu surmonter l'aversion que lui inspirait cette Épître où elle soupçonnait quelque mélange d'hérésie. Ce que Philastrius rapporte à ce sujet est pour nous de la plus haute importance. « Il y en a même d'autres, dit-il, qui » prétendent que l'Épître de Paul aux Hébreux n'est pas de lui, » mais de l'apôtre Barnabé, ou de l'évêque Clément de Rôme ; » d'autres enfin l'attribuent à saint Luc, l'évangéliste. On dit » aussi qu'elle a été adressée aux habitants de Laodicée. Et parce » que des hommes mal pensants y ont fait certaines additions, on » ne la lit pas dans l'Église ; si quelques-uns la lisent, du moins » ne la lit-on pas au peuple dans l'Église ; on n'y lit que les treize » Épîtres de Paul, et parfois l'Épître aux Hébreux... Et parce qu'il » est dit dans cette Épître que le Christ a été créé, c'est pourquoi » on ne la lit pas [1]. »

Ce passage de Philastrius nous apprend [2] pourquoi on ne lit pas, ou du moins on ne lit que fort rarement l'Épître aux Hébreux, malgré sa teneur généralement paulinienne ou tout au moins canonique. C'est que des additions hérétiques y avaient été introduites et que des hérétiques avaient abusé de certains passages, notamment des passages du chap. III, 2 et chap. VI, 4 sqq. Les mots « parce que des hommes mal pensants y ont fait des additions », se rapportent à l'Épître aux Hébreux, et l'Épître désignée par les mots : « On dit aussi qu'elle a été écrite aux gens de Laodicée » est sans doute cette même Épître aux Hébreux. Comme cette Épître renfermait des additions hérétiques, elle ne pouvait, suivant Philastrius, être lue que par des hommes en état de distinguer la paille du froment, mais non par le peuple ; ce n'est que par exception et de temps à autre qu'on la lisait en public, et non pas chaque fois que la série de treize Épîtres de Paul était épuisée [3]. Cette relation de Philastrius, en même temps qu'elle précise le sens de ce que le fragment de Muratori rapporte au sujet de l'Épître aux Hébreux, montre donc aussi combien la

[1] *Her.*, LXXXIX : Sunt alii quoque qui epistolam Pauli ad Hebræos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabæ esse apostoli aut Clementis de Urbe Roma episcopi; alii autem Lucæ evangelistæ. Aiunt epistolam etiam ad Laodicenses scriptam. Et quia addiderunt in ea quædam non bene sentientes, inde non legitur in ecclesia, et si legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur populo, nisi tredecim epistolæ ipsius, et ad Hebræos interdum... et quia et factum Christum dicit in ea, inde non legitur; de pœnitentia autem propter Novatianos æque, etc...

[2] Voyez Wieseler, *l. c.*, p. 36 sqq.

[3] Wieseler, *ibid.*, p. 38.

croyance que cette Épître aux Hébreux devait contenir q hérésie était profondément enracinée et quels efforts il a dans les siècles suivants, pour vaincre ce préjugé.

Mais si le Canon de Muratori, conformément à la traditio sidère l'Épître aux Hébreux comme hérétique, il faut se den ce que, en définitive, on y trouvait d'hérétique. Nous c pouvoir dire que c'est la doctrine du sacerdoce du Christ « s l'ordre de Melchisédec », doctrine que l'auteur de l'Épît même désigne comme « la somme » de ce qu il veut dire [1].

Lorsque le fragment de Muratori dit au sujet des doc hérétiques de l'Épître aux Hébreux : « Elle ne peut pa acceptée dans l'Église chrétienne, car il ne convient pas de le fiel au miel », il se rencontre avec l'auteur même de l'Épît développe sa doctrine du sacerdoce du Christ « suivant l'or Melchisédec » avec beaucoup de circonspection et de tir L'auteur est lui-même convaincu du danger de cette dc « difficile à expliquer », et il demande, pour l'écouter, de teurs qui peuvent déjà supporter de fortes nourritures et qu sèdent un jugement solide, capable de distinguer le vr faux [2].

De tout temps, depuis les Pères de l'Église jusqu'à nos jou commentateurs de l'Épître aux Hébreux se sont évertués à quer le chapitre VII, mais jamais personne n'a cru nécessa rechercher ce qui a pu déterminer l'auteur de l'Épître à noncer sur Melchisédec des paroles si dangereuses pour l chancelant de ses lecteurs. Comment cet auteur, formé à l d'Alexandrie, ayant vécu au milieu de l'agitation gnostique tourmente constamment la crainte que les partisans de Jé se détournent de leur foi, a-t-il eu les yeux couverts d'un v épais qu'il ne s'est pas douté du danger que faisaient naît paroles ?

L'Épître présente une autre difficulté, peu examinée e Immédiatement après les mots : « Dieu l'ayant déclaré » suivant l'ordre de Melchisédec », elle ajoute : « sur quoi n » aurions long à dire, qui sont difficiles à comprendre à ca » votre lenteur d'esprit et de votre peu d'application à les » dre [3] ». Pourquoi y a-t-il précisément difficulté sur ce Et quelle est donc cette pensée profonde que les auditeur

[1] *Eptt. aux Hébr.* VIII, 1. « La somme de notre discours est que nous a souverain pontife qui est assis à la droite du trône de la majesté dans le ciel.

[2] *Eptt.* V, 10 à 14 ; cf. sur les hérésies des Melchisédéciens, Epiph. LV, ch. 9.

[3] *Eptt.*, V, 11.

devenus incapables de comprendre ? Et comment se fait-il que des gens qui « devraient être des maîtres [1] » soient devenus si peu intelligents, au point que l'auteur leur commande d'étudier les premiers éléments de la science de Dieu ? Et enfin que signifie cette « parole de justice, que ceux qui ne peuvent supporter des nourritures solides sont incapables de comprendre [2] », et qui a donné tant de mal aux commentateurs ? Et de fait, la doctrine du sacerdoce « suivant l'ordre de Melchisédec » doit être tout à fait exceptionnelle et entraîner des conséquences très graves, puisque l'auteur dit « qu'elle est difficile à expliquer » et qu'il la déclare « une nourriture solide, qui ne peut être que la nourriture des parfaits. »

Toutes ces difficultés et bien d'autres disparaissent si l'on admet cette hypothèse : *L'auteur de l'Épître aux Hébreux a été, à l'origine, un Melchisédécien, ou bien il a partagé les vues de cette secte jusqu'au point où les Melchisédéciens placent Melchisédec au-dessus de Jésus ; à partir de là, il s'en sépare et fait (avec le mot : ayant été rendu semblable [3]) une conversion habile, au moyen de laquelle, d'une part, il place son christianisme hors de doute, et, d'autre part, montre de nouveau son attitude hostile à l'égard de la secte des Melchisédéciens.* L'auteur partage les vues des Melchisédéciens sur la personne de Melchisédec, qu'ils vénèrent comme la « grande force », mais seulement jusqu'au point que nous venons d'indiquer ; il enseigne avec eux que Melchisédec est, comme son nom l'indique, « le roi de la justice », qu'il est « sans père, sans mère, sans généalogie », même « qu'il n'a ni commencement, ni fin de vie ». Mais arrivé à cette limite extrême d'où un retour vers Jésus paraît déjà impossible, car Jésus est devenu inutile, l'auteur, par un mouvement inattendu, fait tout à coup volte-face, et Melchisédec, quelque grand qu'il soit, devient subitement (VI, 3) une image de Jésus et rien de plus, une imitation, l'ombre du vrai Christ. « Nous voyons en lui, dit » Calvin, les traits du Christ, on peut distinguer sur la toile » l'image d'un homme vivant, et cependant, l'homme est bien » différent de son portrait. »

Il est facile de comprendre ce qui contraint l'auteur de l'Épître aux Hébreux à être si prodigue de concessions à l'égard de Melchisédec. Quand même il ne serait pas un Melchisédécien, il voit en Melchisédec un être divin se rapprochant beaucoup de Jésus,

[1] *Épît.*, V, 12.
[2] *Ibid.*, 13.
[3] *Ibid.*, VII, 3, ἀφωμοιωμένος δέ.

d'abord parce que c'était alors une opinion très répandue, puis à cause de quelques mots que dit de Melchisédec l'Ancien-Testament, mots qui avaient, au temps de notre auteur, beaucoup d'importance. Ces idées qu'il avait sur Melchisédec, nous le voyons, au chapitre VII, les exploiter avec beaucoup d'habileté de deux façons : d'abord contre les Melchisédéciens eux-mêmes, à qui il donne à comprendre que Melchisédec, quelque grand qu'il soit dans l'Ancien-Testament, n'est là que pour témoigner d'un être plus grand que lui, qui, d'après le psaume CX, devait venir plus tard, et qui était maintenant apparu dans la personne de Jésus ; ensuite contre les Juifs, qui ne veulent absolument pas entendre parler d'une seconde personne divine, sans père ni mère, alors qu'une telle personne se trouve dans l'Ancien-Testament lui-même. C'est contre ces derniers qu'est dirigé le verset 8 (chap. VII), où il dit que l'Ancien-Testament appelle Melchisédec « le Vivant », et tout le passage qui suit, où l'auteur montre le mieux son génie rabbinique[1].

Mais qu'est-ce qui contraignait et contraint encore aujourd'hui les commentateurs de l'Epître aux Hébreux à donner les explications les plus forcées aux passages relatifs à Melchisédec, et à échapper comme à plaisir au sens naturel ? Donnons la parole à un de ses commentateurs : « Il est étrange que l'opinion d'après laquelle Melchisédec était une première incarnation du Fils de Dieu ait trouvé des partisans, même parmi les plus savants commentateurs catholiques et protestants... Epiphane, déjà, s'est récrié avec raison contre cette erreur grossière, en invoquant le passage du chap. VI, verset 3, de l'Épître... Dans les temps modernes on est revenu à ces anciens errements. D'après Schultz et Bohme, l'auteur de l'Épître aux Hébreux aurait conclu du passage de l'Ancien-Testament relatif à Melchisédec que celui-ci devait vivre éternellement comme prêtre, et de fait, les mots « qu'il est vivant » (VII, 8), semblent confirmer cette opinion. Mais est-il possible de croire que l'auteur de l'Épître l'ait eue ? S'il a conclu réellement du passage de la Genèse que Melchisédec est éternel dans l'avenir, il a dû aussi en conclure qu'il est éternel dans le passé, et c'est ce qu'il a dû vouloir dire par ces mots : « n'ayant pas

[1] Nous ne voyons pas pourquoi Apollos, que nous supposons être l'auteur de notre Épître, n'aurait pas, par occasion, polémisé aussi contre les Juifs. Lui qui, d'après les Actes des Apôtres (XVIII, 25), prêchait avec tant d'ardeur dans les synagogues et cherchait à convertir les Juifs à sa doctrine alors qu'il n'avait encore aucune idée de Jésus (« il parlait avec ferveur d'esprit et enseignant avec soin ce qui regardait Jésus, » quoiqu'il n'eût connaissance que du baptême de Jean »), ne pouvait pas manquer, une fois son idéal réalisé dans Jésus, d'attaquer les Juifs dans toutes les occasions qui s'offrirent à lui.

de commencement de jours (VII, 3). » Mais qui pourrait croire qu'un apôtre chrétien eût accordé l'éternité à Melchisédec comme au Fils né de Dieu ? Et de plus, si Melchisédec est prêtre à jamais *aussi bien* que le Christ, il est aussi prêtre à jamais *à côté* de lui ; dès lors, le Christ n'est plus le seul intermédiaire entre Dieu et l'homme. Une telle opinion est incompatible avec la foi chrétienne [1]. »

Ainsi est expliqué l'embarras des commentateurs chrétiens, mais nous demandons encore une fois pourquoi l'auteur de l'Épître s'est exprimé d'une façon si équivoque ; pourquoi n'a-t-il pas cherché à éviter le reproche d'énoncer une opinion tout à fait incompatible avec la foi chrétienne? Est-ce qu'il n'en aurait pas prévu les conséquences ? Ceci est inadmissible, puisque lui-même attire notre attention sur le danger qui peut naître de la comparaison qu'il fait du Christ avec Melchisédec. Il a donc très bien vu le danger, mais, à ce qu'il semble, il lui a été impossible de l'éviter. Il dit lui-même, que sa doctrine « est difficile à expliquer », surtout à ses lecteurs, « qui sont devenus lents à comprendre » ; il s'applique avec insistance à faire comprendre que la comparaison qu'il va développer au chapitre VII est une « nourriture solide », qui n'est pas faite pour ceux « qui ont encore besoin de lait », car ceux-ci « sont incapables d'entendre les discours de la parfaite justice » ; il dit bien clairement que « cette nourriture ferme est pour les hommes accomplis » qui ne se laissent pas facilement ébranler dans leur jugement, et que, pour comprendre cette doctrine, où le vrai et le faux sont si près l'un de l'autre, il faut un esprit pénétrant et un coup d'œil exercé à distinguer ce qui est bon et ce qui est mauvais [2].

Il a donc parfaitement conscience de la hardiesse de sa doctrine. Pourquoi l'a-t-il conduite si loin et sans la tempérer ? Ne serait-ce pas qu'il y aurait été forcé et entraîné par sa polémique contre les Melchisédéciens et les Juifs, et que, dans sa lutte contre eux, il a dû suivre les Melchisédéciens aussi loin que son christianisme le lui permettait, afin de battre ensuite avec d'autant plus d'avantages Melchisédéciens et Juifs ? Cette tactique n'est pas sans exemple. La littérature talmudique nous en fournit bien des exemples dans les controverses entre Juifs et Chrétiens. En voici un que nous donnons comme pendant au chapitre VII de notre Épître, il se trouve dans le traité de Sanhédrin, folio 38 *b*. C'est un dialogue entre un docteur juif, R. Idit, et un chrétien :

[1] Tholuk. *Komm. z. Br. a. d. Hebr.*, p. 253 sqq.
[2] *Eptt.*, V, 14.

Le Chrétien. — Il est dit[1] « et à Moïse il dit : Monte vers l'Eternel. » Qui donc parle ainsi à Moïse ? Ce n'est pas Dieu, car Dieu aurait dit : « Monte vers *moi.* »

Le Juif. — En effet, ce n'est pas Dieu lui-même qui parle, mais le *Metatron* (ange assis à côté de Dieu), qui porte le même nom que Dieu, comme cela résulte du chapitre précédent du Pentateuque, où il est dit : « Mon nom est en lui[2]. »

Le Chrétien. — Si vous accordez cela, c'est de votre part une coupable opiniâtreté que de ne pas adorer le Metatron, puisque lui aussi est Dieu.

Le Juif. — Ton reproche serait fondé si le texte lui-même du Pentateuque ne nous avertissait de ne pas confondre le Metatron avec Dieu.

Le Chrétien. — Quel est alors le sens de ces paroles : « Il (l'ange conducteur) ne pardonnera pas vos péchés ? »

Le Juif. — Ces paroles ne signifient pas, comme vous voudriez le croire, qu'il ne *voudra* pas, mais qu'il ne *pourra* pas pardonner. Le texte dit tout simplement qu'il n'a pas le pouvoir d'effacer nos péchés, car ce pouvoir n'appartient qu'à Dieu seul. Il ne nous est même pas permis de considérer comme guide un autre être que Dieu, car Moïse dit expressément[3] : « Si tu ne nous guides pas, ô Dieu, ne nous fais pas partir d'ici[4]. »

Ce dialogue a pour nous plus d'importance qu'il ne semblerait à première vue. L'interlocuteur chrétien, dans ce récit laconique et en apparence insignifiant, arrache au Juif l'aveu que l'Ancien-Testament admet l'existence d'un second Être divin à côté de Dieu. Le Juif, serré de près, trouve tout de suite une échappatoire. Faisant de nécessité vertu, il accorde sans difficulté que l'Écriture, en effet, dans le passage invoqué par le chrétien, admet un Metatron qui porte le nom de Dieu, c'est-à-dire un médiateur entre Dieu et l'homme, qui a beaucoup d'analogie avec le Logos chrétien. L'adversaire croit aussitôt qu'il a partie gagnée, et réclame imméda-

[1] Exode, xxxiv, 1.

[2] *Ibid.*, xxiii, 21. Pour bien faire comprendre toute cette controverse, nous citons ici les passages du Pentateuque sur lesquels elle s'appuie. « Voici, j'envoie un ange devant toi, pour te protéger dans ta route et te conduire au lieu que j'ai préparé (Exode, xxiii, 21). Garde-toi de lui et écoute sa voix, et ne sois point rebelle envers lui (l'interlocuteur Juif traduit autrement, comme on va le voir), car il ne pardonnera pas vos péchés, car mon nom est en lui (*ibid*, 22)... Et à Moïse il dit : monte vers Dieu (*ibid.*, xxiv, 1) ».

[3] *Ibid.*, xxxiii, 15.

[4] אבל ד' ההוא מינא לר' אידית כתיב (שמות כד) ואל משה אמר עלה אל ה' בלא אלי מיבעי ליה א"ל זה מטטרון ששמו כשם רבו דכתיב (שם כג) כי רבו בקרבו אי הכי נפלחו ליה כתיב אל תמר בו אל תמירני בו אם כן לא לפשעכם למה לי א"ל הימנותא בידן דאפילו בפירונקא נמי לא קבילנוה דכ' (שם לג) ויאמר אליו אם אין פניך הולכים וגו'. Cf. Raschi.

tement pour cette seconde divinité, ce médiateur qui se charge de tous les péchés, le culte que lui accorde l'Église. Que fait alors le docteur juif? Il détruit les illusions de son adversaire au moment même où celui-ci croit son triomphe assuré ; il oppose la Bible à la Bible (procédé que nous avons vu employé par R. Abahu pour nier l'ascension d'Enoch au ciel), et prouve au Chrétien que jamais le Juif ne pourra consentir à adorer un second Être divin, puisqu'il n'a besoin d'aucun médiateur, et que le médiateur est impuissant à pardonner les fautes. Le docteur juif, pour que l'aveu qu'il vient de faire ne puisse porter aucune atteinte à sa foi, donne même au texte qui l'embarrasse une signification contraire au sens naturel, et au lieu de : « Ne sois pas rebelle envers lui, אל תמר בו, car il ne pardonnera pas vos péchés », il explique le texte comme s'il y avait אל תמירני בו : « Ne me confonds pas avec lui, car il ne *pourra* pas pardonner vos péchés. » Ce procédé d'exégèse paraissait alors légitime et était admis de tous. Le docteur juif sait, du reste, qu'il a parfaitement raison au fond, quand même son explication du passage difficile ne serait pas la meilleure. Aussi ce dialogue est-il précédé de ces mots : « Celui qui se croit en état de répondre aux Minim (hérétiques), comme ce rabbin, peut entrer en discussion avec eux; sinon, qu'il se taise[1]. »

Si donc le dernier commentateur de l'Épître aux Hébreux que nous avons cité demande s'il est possible que l'auteur de l'Épître ait admis, au sujet de Melchisédec, l'opinion que nous lui attribuons et qui est si contraire au christianisme, nous demandons à notre tour s'il est plus facile de comprendre qu'un docteur juif admette un seul instant l'existence d'un second Être divin et porte ainsi un coup mortel à sa religion. C'est pourtant ce que fait R. Idit, et son collègue Rab Nahman l'en loue encore. C'est qu'il ne paraît céder que pour mieux étourdir son adversaire et rendre immédiatement vaine la concession qu'il a paru lui faire un instant.

Dans ce passage du Talmud, le Juif est contraint d'avouer que l'Ancien-Testament fait mention d'un second Être divin, analogue au Logos. De même, dans l'Épître aux Hébreux, l'auteur, par contrainte ou par conviction, est amené à avouer que, suivant les paroles de l'Ancien-Testament, Melchisédec a beaucoup d'analogie avec Jésus, qu'il est comme lui « sans père, sans mère, sans généalogie. » Mais, dans le dialogue du Talmud, le docteur juif reprend immédiatement, par un tour adroit, ce qu'il vient d'ac-

[1] אמר רב נחמן האי מאן דידע לאהדורי למיני כרב אידית ליהדר ואי לא לא ליהדר.

corder. L'auteur de l'Épître aux Hébreux agit de même : c'est ce qu'il fait avec le mot : « il est *semblable* au fils de Dieu », du chapitre VII. Il trouve en outre, dans sa doctrine, cet avantage que Melchisédec est pour lui un puissant allié contre les Juifs.

L'Évangile de Jean présente un exemple du même genre de polémique. Cet évangile, en effet, combat le gnosticisme docétique en lui opposant un gnosticisme chrétien, en substituant aux faux gnosticismes un gnosticisme correct, au Christ des gnostiques qui n'est qu'une apparence, un Christ en chair et en sang, par ces mots : « Le Logos était chair » (Evang. Jean, I, 14). Il va donc jusqu'à l'extrême limite des concessions possibles, à tel point qu'on le prendrait pour une œuvre gnostique, tandis qu'il a, au contraire, suivant la démonstration convaincante de Lipsius[1], une tendance antignostique bien prononcée. L'Épître aux Hébreux emploie le même procédé. L'auteur de l'Épître fait d'abord aux Melchisédéciens qu'il combat tant de concessions qu'on le prendrait pour un Melchisédécien. Puis, tout à coup, il opère sa conversion, comme saint Jean la sienne. Et, de même que l'Évangéliste montre sa pensée antignostique en insistant sur le Logos *incarné* qu'il oppose au Logos vide des gnostiques, de même l'auteur de l'Épître se déclare l'adversaire de la gnose par les mots « il est semblable au fils de Dieu, etc. », où il oppose au Melchisédec inaccessible et sans influence sur l'humanité, un Christ tout aussi divin, mais devenu homme pour le salut de l'humanité, sentant comme les hommes et venu pour sauver l'humanité.

M. FRIEDLAENDER.

(*La fin au prochain numéro.*)

[1] Schenkel, *Bibel-Lex.*, II, p. 503.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

A L'HISTOIRE DES JUIFS, DE GRÆTZ

(Ve VOLUME, 2e ÉDITION, LEIPZIG, 1871)

Il y a deux ans, les étudiants israélites de Saint-Pétersbourg conçurent le projet de traduire en russe l'Histoire des Juifs de M. Grætz. Ils me demandèrent de revoir leur traduction et d'y ajouter les faits nouveaux acquis depuis la publication de l'ouvrage de l'historien juif. Je souscrivis à leur désir. Comme les parties contenues dans les quatre premiers volumes et qui ont trait à l'histoire ancienne d'Israël, à la littérature de la Bible, du Talmud et des Midraschim sont assez connues des Juifs russes, nous avons commencé par le tome V. Nous croyons qu'il ne sera pas inutile de publier ici très sommairement nos notes. Nous suivrons page par page le travail de M. Grætz. Son *Histoire* étant le meilleur recueil que nous possédions, et la correction de ce grand ouvrage demandant le concours de beaucoup de savants, nous serions heureux que d'autres personnes voulussent, comme nous, réunir et publier ici leurs corrections et additions disposées en ordre systématique. Après ce travail, nous nous proposons de publier des *Additions* à l'*Histoire* de Grætz; nous en réunissons les matériaux dès à présent.

P. VI. — En parlant du « riche trésor de manuscrits » de Pinsker, M. Grætz ne connaissait encore que les feuilles alors imprimées du *Liqqouté Qadmoniot* (voy. la note de la p. VI de cet ouvrage). S'il avait vu les mss. dont s'est servi Pinsker, il aurait peut-être reconnu les nombreuses altérations qui s'y trouvent et qui ont été cause de beaucoup d'embarras dans ce volume.

P. 2-3, 8-9, 12-13, 382. — Les opinions de l'auteur relatives aux Saboraïm ne sont pas très exactes. L'affaiblissement des études

des Juifs au VIe siècle ne provient pas de la clôture du Tal
comme le dit l'auteur, car cette cause n'eut aucun effet plus
à l'époque des Gaonim. Cette décadence fut le résultat des pe
cutions du gouvernement des Parthes et des Byzantins, qui p
peu firent fermer les écoles. Aussi bien, les Saboraïm ont
preuve d'activité littéraire : ils ont mis en ordre le Talmud,
ont même fait de leur fonds des additions, ainsi que nous
prennent les Réponses des Gaonim, les plus anciens comme
teurs et la *Schitta meqoubbéçet*. Très souvent même ce que c
certains Gaonim au sujet de décisions rabbiniques est empr
aux Saboraïm ; par exemple, ce que dit R. Natronaï Gaon da
Schibboulé haléqet (p. 10*d*), R. Haïa Gaon dans ses Réponses
se trouvent mss. à Saint-Pétersbourg). De plus combien de
traités (מסכתות ou הלכות) et de Midraschim n'ont pas été com
à l'époque des Saboraïm ? — M. Grætz n'indique pas pourquo
rabbins s'occupèrent tant du Talmud. C'est que cette étude
était nécessaire non seulement pour les lois religieuses, mais
pour les lois civiles, car, même à l'époque des persécution
avaient conservé le droit de rendre des jugements. Le Ta
leur était indispensable comme le *Corpus juris* aux jurisconsu

Et même, à bien considérer, on voit qu'ils se sont occ
encore d'autres travaux ; par exemple, des prières et de la litu
comme nous le montre le traité de *Soferim ;* de même pa
Réponses des Gaonim nous savons qu'ils ont composé des hy
et des poésies liturgiques. Nous savons, en outre, par des co
tions placées sur la marge des Bibles et d'autres manuscrits
bibliothèque de Saint-Pétersbourg, qu'ils s'adonnaient à la
tuation de la Bible (opération qui date sans doute de cette é
à la Massore et à la grammaire. Il est vrai que le grand
massorétique s'est effectué en Palestine et en particulier
riade, mais les Babyloniens y ont pris part, ainsi que
montrent les termes לסוראי, « d'après les savants d
לנהרדעי « d'après ceux de Nehardea » ; לפומבדיתאי
ceux de Pombedita » ; למדינתאי « d'après les Orient
rapport aux Palestiniens), termes qui se rencontre
ouvrages massorétiques manuscrits. La seule parti
caractérise la période des Saboraïm, c'est que tous le
sont anonymes.

L'explication même du nom de S[illegible] donnée
ne me paraît pas justifiée. Fa[illegible] l'opinion
et la הלכה למעשה, « [illegible] », sont
rentes. D'après l[illegible] plus im
difficile que l[illegible] de Schi

Goldberg, 1873, p. 28) il résulte également que ces deux expressions n'ont pas la même valeur.

P. 10. — Au lieu de Abuzurg-Mihir, il faut lire Buzurg-Mihr.

P. 11 et 386. — Le nom de la ville de R. Hanan est, d'après la lettre de Scherira (p. 38), אשיקיא ou אישקא. M. Grætz rend ce mot par Iskia (?). Peut-être est-ce la ville de Ischkivan en persan (Vullers, *Lexicon Persicum,* I, p. 105), qui en araméen peut affecter les formes relatées par Scherira.

P. 17 et 382. — L'explication de M. Grætz des mots סוף מעשה qui se trouvent dans le *Séder Tannaïm we-Amoraïm* s'appuie sur l'hypothèse de Rapoport. Celui-ci, se fondant sur le passage du מכריע (ch. xxxvi), où R. Haïa parle des מעשים של ארץ ישראל, admettait que ces mots désignent un livre que possédait R. Haïa. Or, si l'on examine ce passage, on voit que la décision qui y est citée est prise du Talmud de Jérusalem (*Teroumot*). Il faut donc, ou que ces mots soient une erreur dans le מכריע et qu'on lise « le Talmud de Palestine » (c'est ainsi d'ailleurs que R. Haïa désigne souvent le Talmud de Jérusalem dans ses Réponses manuscrites à Saint-Pétersbourg), ou bien que l'expression מעשים של א"י soit la traduction de l'arabe אפעאל, אלבאר אלשאמיין. L'hypothèse de M. Grætz n'a donc plus de base. Toutefois les autres suppositions auxquelles ont donné lieu ces mots ne me satisfont pas davantage. Ainsi M. Levy, dans le *Mélitz* (t. I, p. 112-115), conjecture que lorsqu'il est dit que R. Jonathan était סוף מעשה, l'on entend par là qu'il était le dernier qui connût les histoires et les légendes morales. D'après M. Jacob Brüll (dans les *Jahrbücher* de N. Brüll, t. IV, p. 44-45), il était le dernier qui fût versé dans la connaissance des généalogies. Or, si nous considérons le sens du mot מעשה dans le Talmud (מעשה גדול dans *Qidd.*, 41, אנשי מעשה dans *Sota, ad finem*), on voit qu'il veut dire « bonnes actions, accomplissement de la loi ». Il se peut donc que de même qu'on dit (*Sota*) des plus anciens rabbins qu'après eux les « hommes pieux » ont disparu ou dégénéré, de même on a dit plus tard que R. Jonathan était le dernier des « hommes pieux ». Peut-être même les mots du *Séder Tannaïm* : « R. Giza et R. Simona furent les derniers Saboraïm » signifient-ils qu'ils furent les derniers qui étudièrent avec soin et rectitude. On aura ajouté plus tard les passages concernant R. Giza, R. Simona et R. Jonathan à celui qui est relatif aux docteurs de la Mischna, à cause de l'analogie des termes de ces trois passages. Quoi qu'il en soit, bien qu'il reste établi pour nous que M. Grætz s'est trompé, nous considérons ce passage comme très obscur.

P. 19, 390-392. — L'interprétation de la novelle 146 de Justinien

est forcée. Voici sur quoi s'appuie M. Grætz : 1° Le mot δευτέρωσις doit signifier l'interprétation agadique ; 2° il faut admettre la correction que propose Krugel, l'éditeur du *Corpus juris*, à savoir : οἱ au lieu de οὐδὲ. Pour le premier point, M. Grætz s'écarte de ceux qui croient que *deuterosis* signifie la Mischna et le Talmud, parce que, d'après lui, la Mischna et le Talmud n'ont rien à faire avec l'office dans la synagogue. Il oublie que, pendant le service, on lisait la *Loi* et qu'on la traduisait en public d'après l'enseignement de la tradition. Or, ces traductions avaient un caractère particulier qui les distinguait de toute autre traduction, par exemple, en ce qui concerne les mots לא תבשל גדי, וקשרתם לאות, מחרת השבת, etc., et on appelait ces traditions du nom de Mischna ou en grec *deuterosis*, parce que la Mischna était l'essentiel de la loi orale, tandis que la Guemara n'était que l'accessoire. Les Juifs croyaient que ces traditions remontent au Sinaï, comme nous l'apprend Justinien lui-même, mais jamais ils n'ont admis que les interprétations midraschiques et les légendes morales eussent la même origine. Pour le second point, il faut dire que la correction de Krugel est une conjecture qui date de 1840. Zunz n'était donc pas coupable de l'ignorer, puisqu'il a publié son ouvrage en 1832.

P. 22-25. — M. Grætz en croit trop les chroniqueurs byzantins au sujet des prétendues cruautés exercées par les Juifs contre les chrétiens de la Palestine du temps de Justinien, il omet à tort le récit des autres chroniqueurs byzantins mêmes, qui sont en contradiction avec ceux qu'il cite. Ainsi, dans la *Chronique paschale*, ce ne sont pas les Juifs qui tuèrent le patriarche Anasthase, mais des soldats sur l'instigation d'un chrétien nommé Théophane. Cette chronique ne sait rien des cruautés des Juifs, elle nous apprend seulement que les Perses (non les Juifs) massacrèrent beaucoup de chrétiens (Muralt, *Chronographie byzantine*, I, p. 269-272). Or cette chronique mérite créance, car elle a été écrite à l'époque d'Héraclius même (Muralt, dans l'introduction, p. XI). De même Abou'l Faradj, que cite M. Grætz (p. 394), ne fait aucune allusion à ces prétendus faits. Nous savons au contraire qu'en général les Byzantins aimaient à accuser les Juifs de l'Empire et qu'ils n'en manquaient pas une occasion. Il faut donc se défier un peu d'eux.

P. 25-26. — Une lettre d'un évêque converti au judaïsme a été éditée récemment en arabe, sous le titre de קצה מגאדלה אלאסקף, par M. Léon Schlossberg. Dans la préface, l'éditeur établit qu'elle a été écrite en 514. M. Steinschneider (*Hebr. Bibl.*, XX, p. 75) a remarqué qu'à première vue l'ouvrage paraît plus récent. Néanmoins il se peut que le fait sur lequel se fonde le récit soit plus ancien.

Peut-être même est-ce l'histoire de la conversion du moine de Sinaï. Dans cette hypothèse, au lieu de (p. 17) מאיתין ותלתין סנה (230 = 514) il faudrait lire תלת מאיה ותלתין סנה (330=614) date qui correspond assez bien à cette histoire. La faute a pu facilement se produire dans le texte arabe, où les chiffres 2 et 3 sont presque semblables.

P. 56, 396-397. — Aux témoignages relatifs à la haute antiquité des Juifs en Espagne, il faut ajouter les suivants :

1° La *Peschito*, sur Obadia, au mot ספרד (ce qui prouve que, dans notre version chaldéenne, אספמיא n'est pas une faute pour אפמיא, comme le pense Zunz ; voy. mon *Altjüd. Denkmäler*, p. 30) ;

2° Les passages du Talmud qui citent la ville de Carthagène (en Espagne) ; par exemple קרטיגנין (*Berakhot*, 29, *Berés. rabb.*, 44), קרטיגנא (*Ketoub.*, 27, *Baba Kamm.*, 114, *Vayikra rab.*, 27), קרטיגני (*Menahot*, 110, *Sifré*, 131), et les passages du Talmud jerusalmi cités par Frankel (*Mebo hayerouschalmi*, p. 56, 66). Quelquefois, il est vrai, ce nom désigne Carthage en Afrique, mais non pas toujours. Frankel se trompe en disant qu'il s'agit de l'Arménie (p. 6, 66).

3° Les paroles de Samuel hanagid rapportées par le *Baal haittim* : שבספרד נוקום ריבוץ תורה היה מזמן ראשון מגלות ירושלים עד עכשיו (*Zékher Natan*, 134). « L'Espagne a été un pays d'étude depuis le premier exil jusque maintenant ». C'est également ce que disent Moïse ben Ezra (כתאב אלמחאצרה, rapporté dans le *Measef Niddahim*, I, p. 103), le chrétien Thomas (*Schébet Yehouda*, éd. Amsterdam, p. 10), le Ravad (*Séfer Haqabbala*, éd. Amst., p. 44).

P. 60. — M. Grætz dit que les Juifs d'Espagne convertissaient leurs esclaves « conformément à la loi talmudique ». Cette loi ne se trouve nulle part dans le Talmud, c'est Maïmonide seulement (Mariages interdits, XIV, 9) qui conseille de demander aux esclaves s'ils veulent se convertir. Les décisionnaires postérieurs (*Yoré Déa*, CCLXVII, 3) ont suivi cette opinion. Hormis cela, les esclaves n'étaient assujettis qu'à ne pas travailler le sabbat et les jours de fêtes. Mais ils n'étaient aucunement forcés de se convertir. Dans deux Réponses de R. Haïa Gaon (ms. St.-Pét., f. 4 et 222) il est dit : כך ראינו ששמירת עבדים לשבת דבר שאינו בידינו ואין עלינו אלא לתת להם נפישה ומנוחה ולהודיעם כבוד שבת ואם משמרין טוב ואם לאו הרי אנו [פטורין . . . אבל לגיור את העבד ואת השפחה אין עלינו והשבת אנו עושין להם נפישה ושביתתן בידן . . . הילכך מותר לקיים את השפחות הללו אע"פ שאינן מתגיירות . . .

P. 65, note 4. — Les mots d'Isidore de Séville : « *Rex ex genere Judæ in extremis Orientis partibus* » se rapportent plutôt au royaume des Khazares, situé à l'extrême Orient, qu'au royaume

des Juifs du sud de l'Arabie. Or, d'après la lettre du roi Khazare Joseph (d'après la version complète), la conversion des Khazares et de leur roi eut lieu vers 620, et Isidore de Séville a écrit dix ou quinze ans après cette date; il se peut bien que le bruit de cet événement se fût répandu en Espagne.

P. 68. — Dozy, *Die Israeliten zu Mekka,* 1864, p. 53 ss., a réuni les nombreuses assertions des historiens arabes relatives à l'antiquité du séjour des Juifs en Arabie, mais son hypothèse que la tribu de Siméon se serait établie dans cette contrée n'est pas sérieuse.

P. 72, note 3. — M. Grætz prétend que les Arabes ont appris des Juifs à écrire, c'est une supposition gratuite, car nous avons un document épigraphique écrit en arabe avant Mahomet, en 568 (De Vogüé, *Syrie centrale, inscriptions sémitiques*, p. 117-118), qui nous montre que les Arabes ont emprunté leur alphabet à celui des Araméens comme les Juifs pour leur écriture carrée (Voy. Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 141-178).

P. 74, note 2. — L'objection de M. Grætz contre Geiger n'est pas fondée, car Geiger n'a pas prétendu que Mahomet a fait ses emprunts aux Juifs sans intermédiaire, il a seulement soutenu que le Coran renferme des idées qui viennent des Juifs et que Mahomet aurait pu repousser, ce qu'il n'a pas fait (ce n'est que plus tard qu'il s'en est avisé, et seulement pour une partie de ces idées).

P. 76. — Dans mon ouvrage sur les généalogies des descendants de Noé, j'ai montré que le nom de קחטאן, *Kahtan*, désignait primitivement une ville du sud de l'Arabie, et qu'ensuite, avec le temps, on l'a identifié avec יקטן, *Joktan*.

P. 81. — Au lieu de לקניע תנוף, il faut לַחְיַעַת יַנֻף (Voy. Nœldeke, *Geschichte der Perser... von Tabari,* p. 171).

P. 82. — Le nom de Dou-Novas ne signifie pas « l'homme aux boucles », mais « le maître du château appelé Novas ou Novasch » (Kremer, dans Nœldeke, *l. c.*, p. 175, note).

P. 83. — M. Nœldeke (*l. c.*, p. 176-177, note, et p. 185-186) montre que la haine des Himyarites pour les Abyssiniens ne dépendait pas exclusivement de la religion juive et chrétienne.

Au lieu de דוס אבן תלבאן, il faut lire דוס דו תעלבאן (Nœldeke, p. 186-187). D'après Ibn-Hischam, cet homme était un Juif. Sur beaucoup de points concernant Dou-Novas et ses guerres, voyez Fell, *Zeitschrift D. M. G.*, 1881, p. 1-74.

P. 87-88. — Le nom du père du poète juif Samuel, d'après Ibn-Doreid, était Hayya, et, d'après le *Kitab el Agani*, Djaridh. Adiah était son grand-père (Voyez Nœldeke, *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber*, p. 57; Delitzsch, *Jüdisch-arabische*

Poesien, 1874, p. 2). Sur ce poète, voyez *Hebr. Bibl.* VIII, p. 17; XIV, p. 28-29; *Carmel*, 1875, III, p. 125-130.

P. 96. — Il est en effet douteux si Varakah était juif ou chrétien (voy. Sprenger, *Leben u. Lehre Mohammeds*, I, p. 81-82, 91-92, etc.); de même on ne sait pas s'il a lu l'hébreu ou l'arabe, car les témoignages des écrivains arabes se contredisent.

P. 101. — Mahomet a changé la Kiblah non en 623, mais en janvier 624 (voy. Sprenger, *l. c.*, III, p. 46).

P. 102. — Les Musulmans, en accusant les Juifs d'avoir effacé ou corrigé dans le Pentateuque tout ce qui était relatif à Mahomet, s'appuyent sur certains versets concernant Ismaël, comme והרבתי אתו במאד מאד (Gen. XVII, 20). D'après eux, à la place de במאד מאד, il devait y avoir במחמד, néanmoins, ajoutent-ils, les deux mots sont égaux en nombre. (Voy. Ibn-Ezra au commencement de son commentaire abrégé sur l'Exode; Maïmonide, *Iggéret Téman*, édit. Leipzig, p. 3, col. 4; Steinschneider, *Polemische Literatur*, p. 327, *Zeitschrift d. deutsch. Morgen. Gesellschaft*, XXXII, p. 374).

P. 116. — Sur la date de la prise de Jérusalem par les Arabes, il y a dissentiment entre les auteurs; d'après Munk (*Palestine*, p. 613-614) la ville aurait été prise deux fois, en 636 et en 638; d'après Flügel (*Geschichte der Araber*, p. 115), Jérusalem aurait été prise en 640; d'après Schwartz (*Das heilige Land*, p. 391), en 637...

P. 117. — Il faut lire Djizyah (גזיה).

P. 119. — Il n'y a aucune raison de douter de l'histoire de Bostanaï piqué par une mouche, et que c'est pour cette raison qu'il y avait une mouche sur son cachet. Cela est conforme aux mœurs des pays orientaux. Pourquoi donc M. Grætz dit-il: *Welches auf irgend eine unbekannte geschichtliche Anspielung deutete?*

P. 121, note 3. — C'est Rapoport qui, le premier, a supposé (*Kerem Chemed*, IV, 225; VII, 268-269) que l'épithète de *gaon* est prise du persan ou de l'arabe. Luzzatto (*Betoulat bat Yehouda*, p. 111) a fait des objections à cette hypothèse. Rapoport, il est vrai, y a répondu dans son deuxième article, mais ses réponses ne sont pas convaincantes. Le mot גאון est pris dans un sens laudatif dans la Bible (Ps., XLVII, 5, גאון יעקב אשר אהב סלה). Or, on sait maintenant que d'abord l'épithète complète était ראש ישיבת גאון יעקב, c'est par abréviation qu'on a dit ensuite גאון (Voy. *Literaturbl. des Orients*, VI, p. 172, Ersch et Gruber, *Encyclopœdie*, IIe série, tome XXVII, p. 369, note 63). Mais l'adjectif n'est employé dans un sens honorifique ni en arabe ni en persan, que nous sachions.

P. 129, 433-434. — M. Grætz s'est trompé en croyant que les

mots de R. Natan hababli (*Juhasin*, édit. Amst., p. 93 *b*) הם הנקראים אלופים se rapportent aux soixante-dix membres du Sanhédrin. Ils s'appliquent aux dix ראשי כלה. J'ai déjà cité d'autres passages (voir mon Samuel b. Hofni, note 124) qui prouvent que l'expression ריש כלה en araméen est l'équivalent du titre אלוף en hébreu. On peut encore citer d'autres preuves.

P. 131. — Le texte de la *Pitka* se trouve dans une réponse de R. Haïa Gaon (ms. St.-Pétersb., f. 78) : כך ראינו בי הכנסת בבבל מביה דין הגדול הן בכנין דאינן בכל אלך יפלך יכיתבין לי לריאן איגרת רשית וקריאין איתי בלשין ארמית פיתקא (lep. פיתקא) יכן דדאגיתא יכן בפרסין .. ראמהא מרמה לפ' בר אל דאמא באתרא אל יהודאא לית שרתא לכיתן דיתי יתאתהאה על כל מילי דמצוותא דאגיתא יהדיתא חחלית שבתא יכל כן דלא מקבל דיתא על נפשה את לית ישיתא לתעבד בה באי ההוי כי הדכין הדיתם בן שבתא "

P. 133. — M. Graetz croit que la שרתא est identique au חרם. Or d'après le *Schaarî Çédek*, la שרתא est une sorte de נדוי ou de שבתא (excommunication mineure) : שבתא הוא נדוי שנכתבין אותו יכתבין מלי פתקא לאדם שנכתבין אותו ל' ימים אחר דבר בזה שהוה בדי כתבין מלי דדם יכתבין אותו מכלל ישראל. » La *schamta* était l'interdit on envoyait à l'interdit une *petika* (avertissement). Si trente jours après l'interdit, le coupable ne s'était pas repenti, on l'excommuniait (*hérem*). » On donnait à cet avertissement le nom de *petika* (de *petah*, commencer), parce que c'était par cette formalité qu'on commençait l'excommunication. C'est là d'ailleurs ce que dit l'Arouk (s. v. נדוי). « On l'appelait *petika*, parce que c'était le premier écrit qu'on lui envoyait, ensuite c'était la *schamta* ou le *hérem* (l'excommunication majeure). Pour les affaires d'intérêt, voici quelle était la procédure : d'abord la *schamta* orale, puis la *petika*, par écrit, enfin la שרתא (Bibl. R., 113 P).

P. 134 et note 8. — On ne peut pas tirer du *Schaarî Çédek* la preuve qu'on envoyait en Babylonie, en France et l'Espagne le nom des morts, pour qu'on rappelât leur souvenir. Il y est dit seulement que, lorsque le défunt était mort dans une contrée éloignée, où la nouvelle du décès ne parvenait aux intéressés qu'après douze mois, les proches étaient dispensés de porter le deuil : « C'est pourquoi, dans les lieux éloignés, comme l'Espagne et la ארמה, le pays des Francs, ou l'Europe en général, et partout où la nouvelle du décès n'arrive qu'au bout de douze mois, les proches sont dispensés de prendre le deuil et de s'abstenir de la synagogue et de la maison d'étude, et ceux-mêmes le jour où la nouvelle est arrivée » (Le Talmud, B. B., 58 b ; *Nidda*, 30) cite déjà l'Espagne pour indiquer un pays éloigné.

P. 141 et note 2. — M. Graetz ne remarque pas que Julien de

Tolède rapporte inexactement ce qu'il avait appris du Talmud touchant les temps messianiques. Car d'après le Talmud (aux passages cités par M. G., il faut ajouter *Aboda Zara*, 9 *a*) le règne du Messie sera dans les deux derniers millénaires, dans le cinquième et le sixième, mais non dans le septième.

P. 152. — M. Grætz prétend que, jusqu'à l'époque de la domination arabe, les Juifs n'avaient pas montré de goût pour la poésie. Or, le Talmud et les Midraschim renferment beaucoup de passages poétiques écrits avec élégance. La langue parlée alors par les Juifs était celle des chrétiens et des payens de la Babylonie et de la Syrie. Les mots grecs qui s'y mêlent n'empêchent pas qu'elle serve à la poésie, de la même façon que le persan, après la conquête arabe, a continué à servir pour la langue poétique, bien qu'il renferme beaucoup de mots arabes. Ce n'est pas la langue qui influe sur la poésie, ce sont les événements, la liberté, la tranquillité. — Sur Maserdjavayh, voy. *Hebr. Bibliogr.*, IV, p. 20-21 ; Loeb, *Magazin*, VII, p. 101.

P. 154, 499-500. — Tout ce que dit M. Grætz sur l'origine de la ponctuation et sur Mosché hanakdan repose sur une inscription d'Abraham b. Simha hasefardi, laquelle est falsifiée, comme je l'ai prouvé au long (*Altjüdische Denkmäler*, p. 57-70). M. Grætz lui-même est revenu de son opinion et a reconnu les falsifications de Firkowitsch (*Monatsschrift*, 1876, p. 480 ; 1881, p. 403). Il est inexact également que la ponctuation babylonienne n'ait été conservée qu'en Crimée et dans le Caucase, car on trouve des livres ponctués de la sorte chez les Juifs d'Arabie, du Yémen, de la Babylonie et de la Syrie.

P. 156. — Il faut effacer les mots *oder Haithom*, car ce nom n'existe pas. En arabe on trouve le nom *Haitham*, *Haithem*. Il n'y a pas de doute que le surnom de ce poète était *Iatom*, car le Piout qu'il a composé s'appelle תקיעה יתומית (Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 27). Ce surnom était répandu même dans l'Europe occidentale, par exemple : R. Ishaq haiatom, R. Salomon b. haiatom (Müller, *Réponses des rabbins français*, p. XXIX).

P. 160. — Aux Païtanim cités par M. Grætz il faut ajouter les deux suivants nommés comme anciens par Saadia ; ce sont R. Pinhas et R. Yehoschoua. (Voy. l'introduction de Saadia au *Séfer Agron* que j'ai publiée dans le *Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft*, II, p. 83-84 ; tirage à part, p. 11-12.) Ce R. Pinhas est probablement le R. Pinhas ראש ישיבה mentionné quelquefois dans la Massora (voy. *Hamagid*, 1879, p. 358-359).

P. 162. — Rien n'autorise à supposer que l'opposition faite au Talmud et à la loi orale provienne des Juifs arabes. Tout prouve

au contraire qu'elle est née en Perse, témoins les noms des opposants : תפליסי, זעפראני, המדאני, בלכי, נהונדי, איספהאני.

P. 166-167, 499, 505. — Tout le récit touchant l'établissement des Juifs sur le littoral de la mer Noire et de la mer Caspienne au VIIe et au VIIIe siècle repose sur les inscriptions apocryphes de Firkowitsch (voy. *Alljüd. Denkmäler*). M. Grætz a commis quelques erreurs : סלכאת n'est pas Caréa (comme le pensait Thunmann au siècle dernier) mais une ville tartare : la ville de Kertsch ne s'est jamais appelée ספרד (*Alljüd. Denk.*, p. 37-39) ; la ville de ברדעה n'est pas Derbend : dans l'écrit de R. Hasdaï on trouve ces deux villes réunies (ברדעה ובאב אלאבואב), elles existent encore dans le Caucase. — Au lieu de Taki, il faut lire Tarku. — M. Grætz ne s'est pas rappelé que nous avons des témoignages de la résidence des Juifs sur la mer Noire à une époque très ancienne : ce sont les inscriptions grecques du Bosphore, de Panticapeia, de Anapa et de Olbia, dont je me suis occupé au long dans mon ouvrage : *Die Juden u. die Slavisch-Sprachen* (p. 77-97). Il y en a encore d'autres, parmi lesquelles une en hébreu d'une époque postérieure en Phanagorie. J'en ai parlé, l'an passé, dans le journal russe *Jewreiskia Zapiski*.

P. 167-168, 438-441. — J'ai trouvé sur Abou Isa Isfahani le passage suivant, dans un ms. de Saint-Pétersbourg d'un Caraïte, Jacob Kirkisani, intitulé *Kitab el Anwar* (Livre des lumières) [illegible] « Les adhérents d'Abou Isa croient qu'il était tailleur et ignorant, qu'il ne savait ni lire ni écrire, et cependant qu'il publia des écrits et des ouvrages, sans rien avoir appris de personne ». D'après cela, il n'y a pas de contradiction entre Hadassi et Schahrastani, comme le suppose M. Grætz (p. 441). Vraisemblablement les sectateurs d'Abou Isa considéraient ce miracle comme la preuve qu'il était prophète, comme fit Mahomet, qui se glorifie dans le Coran d'être un ignorant. Voy. *Moane Çedek* d'Ibn Hasdaï, p. 49, 85, 133, et les notes de Steinschneider au [illegible], p. 19, 3[illegible].

P. 1[illegible]. — Au sujet de ce que dit M. Grætz du style des *Scheelot de R. Aha*, il est bon de citer les paroles de Meïri (*Bet* [illegible]). (Voy. [illegible], II, 14, § 1[illegible]).

P. 1[illegible]. — Du fait qu'Anan se sert de la langue du Talmud il n'est pas prouvé qu'il fut savant, car l'araméen était alors la langue parlée par tous les Juifs de la Babylonie. Au sujet des

connaissances d'Anan, Kirkisani dit dans son *Kitab el Anwar* dont nous avons parlé : וכאן (ענן) עאלמא באקאויל אלרבאנין ולם יכן פיהם מן ישען פי עלמה וחכי ען האיי ראס אלמתיבה אנה כאן הו ואבוה יקלבאן כתאב ענן מן אלארמני אלי אלעבראני. « Anan était très versé dans les paroles des Rabbanites, et il n'y avait personne parmi eux qui pût contester sa science. On raconte que le chef de l'école, Haïa, traduisit, en collaboration avec son père, le livre d'Anan de l'araméen en hébreu. » Nous avons là un nouveau témoignage de l'orgueil des Caraïtes. Est-il possible, en effet, que les Gaonim et leurs écoles, qui avaient chassé Anan, se soient occupés de ses écrits ? Et pourquoi alors auraient-ils senti le besoin de les traduire de l'araméen en hébreu ? L'araméen n'était-il pas la langue la plus répandue alors parmi les Juifs ? — Le R. Haïa dont parle Kirkisani n'est pas le fils de R. Scherira, car Kirkisani a écrit du vivant de Saadia, en 937. Ce doit être R. Haïa b. Nahschon, gaon à Sora de 896 à 906, ou R. Haïa b. David, gaon à Pombedita de 890 à 897, lequel, d'après R. Haïa ben Scherira, était juge à Bagdad longtemps avant son gaonat (*Schaaré Simha*, I, 63). Peut-être est-ce là qu'il aurait eu affaire avec les Caraïtes. — Nous ne connaissons d'autre gaon qui ait parlé d'Anan avant Saadia que R. Natronaï (*Séder R. Amram*, I, 38 *a*) : ותלמידי ענן ירקב שמו אבי אביו של דניאל חוט המשולש ברשע ובמינות שאמר לכל התועים והזונים אחריו : עזבו דברי משנה ותלמוד ואני אעשה לכם תלמוד משלי. (Tout ceci se rapporte évidemment à Anan et non à Daniel, lequel est Daniel Alkoumsi, contemporain de R. Natronaï). Il est vrai qu'on ne trouve aucun Rabbanite qui accuse Anan d'ignorance, mais aucun non plus ne vante sa science.

Ibid. On ne sait pas encore qui étaient ces trois hommes, R. Ephraïm, R. Elischa et R. Hanoucca. M. Grætz (p. 505) regarde comme authentique l'inscription de Firkowitsch relative aux envoyés de Jérusalem. D'après cela, ils auraient donc vécu deux siècles après Anan. Quant aux mentions des morts qui se trouvent dans le livre de prières des Caraïtes (éd. Vienne, I, p. 303-307), elles datent d'une époque récente. Ainsi Kirkisani y porte le nom de Joseph, bien qu'il s'appelât Jacob ; il est cité après Salmon b. Yerouham, bien qu'il lui fût antérieur ; Nissi b. Noah et Sahl b. Maçliah sont placés après Joseph haroéh, etc. S'il était vrai, comme le prétend Firkowitsch, que les Rabbanites en Crimée rappelaient aussi avec honneur l'âme de ces trois savants, nous pourrions en conclure qu'ils étaient rabbins et qu'ils ont rendu des services à tous les Israélites (voyez *Altjüd. Denkm.*, p. 77-78). Quoi qu'il en soit, rien ne prouve qu'ils aient été des auxiliaires d'Anan, ou ses contemporains. Quant au nom d'Elischa, on ne le connaissait pas alors en Babylonie.

P. 177 et note 2. — Il n'est pas prouvé qu'Anan, le fondateur de la secte caraïte, se soit réfugié et établi à Jérusalem, car Salmon b. Yerouham (*Liqqoutê Qadmoniot,* II, p. 21) parle « des affligés » qui suivirent Anan et Benjamin. — Le passage de Nissi b. Noah est falsifié. — La note de la *Megillat Taanit :* זה הוא מקום הקראים est apocryphe. Voyez Rapoport, *Erech Millin*, p. 189; Luzzatto, *ibid.*, p. 278; Schmilg, *Entstehung des Siegeskalend.*, p. 37. Dans le ms. de Coronel, cité dans la *Monatsschrift*, 1875, p. 44-45, on trouve : זה הוא מקום הגליין עכשיו; il semble que le mot גליין ne signifie pas, comme le veut M. Müller, *ibid.*, les Galiléens, mais bien les chrétiens, dont l'*Evangile* est mentionné dans le Talmud (*Sabbat,* 115) sous les formes גליונים et און גליון.

Ibid., en bas. — L'aphorisme : חפשו באוריתא שפיר, « étudiez bien la Loi », attribué à Anan ne se trouve qu'une fois dans la littérature des Caraïtes (dans le commentaire de Yéphet sur les douze prophètes), rien n'indique donc qu'il ait été pour eux un principe. M. Grætz, qui l'affirme, suit M. Dukes (*Beiträge*, II, p. 26, note) qui lui-même ne donne aucune preuve de son assertion. On rencontre d'ailleurs des adages de ce genre aussi bien chez les Rabbanites (דורש בתורה, עוסק בתורה, לעי באוריתא), on n'y voit rien qui ait une couleur de caraïsme. En tous cas, si c'était un principe, les Caraïtes ne manqueraient pas de le produire dans leurs discussions avec leurs adversaires.

P. 178. — Loutzki est le seul qui, dans son *Orah Çaddiqim* (19 *a*, 25 *b*) parle du commentaire d'Anan sur la Tora. Mais M. Grætz lui-même reconnaît qu'il ne faut pas faire grand fond sur lui, car il n'a fait que s'emparer des noms de tous ceux qui sont cités dans les commentaires d'Ibn Ezra et d'autres sur la Tora, pour leur attribuer un commentaire sur ce livre. Le témoignage de Loutzki touchant Anan est d'autant plus suspect qu'il ne connaît pas les ouvrages qu'Anan a réellement composés (ס' המצות et פדלכה; la chose est encore douteuse pour ce dernier, voy. *Hebr. Bibliogr.*, VII, p. 15, note, et plus loin dans nos notes).

P. 179, note. — Du passage cité du *Siddour* de R. Amram on ne peut pas prouver que R. Natronaï aurait également écrit un ouvrage de ce genre. Mais ce n'est peut-être qu'une faute d'impression dans M. Grætz, et il faut probablement lire, au lieu de *Seiner Gebetordnung :* Amram's Gebetordnung, comme cela semble résulter des termes mêmes de l'auteur, p. 249.

P. 180. — M. Grætz ne fait pas remarquer qu'Anan, en se rapprochant des musulmans et des chrétiens, poursuivait un but politique : il voulait obtenir leur concours contre les Rabbanites. A peu près au même temps qu'Anan, on voit la secte *Mouchkaniya*

reconnaître la mission de Mahomet (Schahrastani, trad. Haarbrücker, I, p. 256). Et comme Mahomet voit en Jésus un prophète, Anan, pour se rapprocher davantage des musulmans et des chrétiens, a admis ce principe. C'était le système des Caraïtes de toujours prétendre que leur religion avait plus d'affinité que le rabbanisme avec la religion dominante, comme l'a déjà remarqué Pinsker (*Liqqouté*, I, p. 20). Aussi comprend-on que les musulmans aient pris parti pour les Caraïtes, comme le témoigne Makrizi (*apud* Grætz, p. 420).

P. 183 et 457. — Kirkisani, dans son *Kitab el Anwar*, dit : וכאן באלרמלה מלך אלרמלי ואצחאבה ויערפון אלי הדה אלגאיה באלרמליה ודהם אלמלכיה. « Dans la ville de Ramleh était Malik, le Ramleyen, et ses compagnons. Ceux-ci sont connus jusque dans nos contrées sous le nom de Ramleyens ou Malikites. » Ce passage nous donne le nom de ce personnage, défiguré dans les autres livres caraïtes. — Ce que dit M. Grætz de R. Mokhéh est emprunté à Pinsker (I, p. 29-30), lequel s'appuie sur des documents sans valeur, car l'Introduction de Salmon b. Yerouham n'est pas authentique (voir Catalogue des livres bibliques de Saint-Pétersbourg, I, 295). De même les paroles de l'auteur du *Tiqqoun haqaraïm* (Pinsker, II, p. 186, note) ne reposent sur aucun fondement. D'après les renseignements authentiques que nous avons maintenant et qui sont tirés des notes des Massorètes sur la Bible, R. Mosché Mokhéh était un des anciens Massorètes de Tibériade. Ce surnom de Mokhéh (l'effaçeur) provient peut-être de cette circonstance qu'il avait l'habitude d'effacer les mots fautifs. Quelquefois il n'est nommé que par son surnom. Une fois, il est appelé par erreur Ben Mokhéh. Les Caraïtes ont, plus tard, dédoublé cet auteur, ils en ont fait un Mosché et un Mokhéh. Suivant leur habitude, ils ont également dit que tous deux étaient Caraïtes. Firkowitsch a encore falsifié l'Introduction de Salmon pour en tirer des renseignements sur ce point. M. Grætz a reconnu dans la *Monatsschrift*, 1881, p. 403, que l'existence de R. Mosché et de R. Mokhéh, tous deux Caraïtes, est une invention des Caraïtes ; à la vérité R. Mosché Mokhéh a existé, mais n'était pas Caraïte. — Quant au R. Pinhas, chef d'école, qui semble avoir été un Païtan, j'en ai parlé plus haut dans mes notes sur la p. 160.

P. 184. — Il faut ajouter, au sujet de R. Yehoudaï, que récemment on a découvert dans un ms. d'Oxford quelques parties de ses *Halakhot Qeçoubot* הלכות קצובות גדולות, הלכות פסוקות וקצובות et que M. Neubauer en a parlé dans le *Letterbode*, IV, p. 55-56, MM. Sachs et Buber dans le *Hamagid*, 1878, nos 30-34, 41. Ces passages se trouvent également dans un ms. de Parme et ont été

imprimés par M. Horowitz (*Toratan schel Rischonim*, I, 14-37). Récemment M. Halberstam (*Monatsschrift*, 1882, p. 474) a démontré que ces *Halakhot* s'appelaient aussi הלכות קטנות.

Ibid. — L'opinion de M. Grætz que les *Resch Galouta* ont perdu leur importance avec la naissance du Caraïsme ne s'appuie sur rien de positif. En réalité, leur situation était subordonnée au bon plaisir des khalifes et des vizirs, comme le rapporte Scherira (éd. Goldberg, p. 36) : « Au début de l'ère musulmane, les princes mahométans vendaient cher aux Resch Galouta leurs droits » ובראש ימי ישמעאלים נמי הוו זבנין ליה לראשי גלותא בדמים יקרים טלטנותא דהוה נסב לה בדמים מן מלכי ישמעאל, et : « Au temps de David b. Juda le Nassi, les chefs furent abaissés par le pouvoir royal » בימי דוד בן יהודה אשתפילו מן טלטנותא דמלכותא (p. 37). Or, pour fournir ces sommes, il fallait prélever des impôts sur le peuple. Aussi celui-ci n'aimait-il pas ses chefs, partant quand le pouvoir cessait de les soutenir, ils tombaient d'eux-mêmes.

P. 185. — C'est à tort que M. Grætz croit que c'est le Caraïsme qui a été la cause de la réunion des *agadot*. 1° Les livres de *agada* étaient déjà connus au temps du Talmud. Rapoport en a parlé au long dans son *Erech Millin*, p. 6-13, et les objections qu'a faites à ce travail Loew, *Graphische Requisiten*, II, p. 105-107, ne sont valables qu'en partie. 2° Même en Babylonie, on s'occupait des *agadot*, il suffit de lire Bacher, *Die Agada der babyl. Amoräer*, et il n'y a aucune raison pour que cette étude ait été abandonnée ; c'est ce que nous montrent les *Scheéltot* (voyez plus haut). 3° M. Grætz s'en rapporte, pour la fixation de la date de la rédaction du *Midrasch Espha*, à la correction qu'a faite Rapoport (*Kerem Chemed*) au passage du *Yalqout* (§ 736) relatif à cet ouvrage. Or l'hypothèse de ce savant est loin d'être admise ; on a imaginé d'autres corrections à ce passage, par exemple M. Brüll (*Jahrbücher*, II, 82). Un savant m'a même écrit qu'il est en état de corriger ainsi : וכתב מדרש אספה רב שמואל א' אבן חפני כהן מדרש זכה לרב ולמד אותו בתרביצא מימי רבני אחיתי האר האם ישיבה. « Le Midrasch Espha a été écrit par R. Samuel ibn Hophni Cohen qui l'a enseigné à R. Haïa ». Quoi qu'il en soit, on ne peut rien prouver d'un texte aussi controversé. 4° Si l'époque de la réunion des *agadot* était contemporaine de la naissance du Caraïsme, ces *agadot* ne manqueraient pas de contenir des attaques contre cette secte, comme c'est le cas dans un midrasch postérieur, le *Tanna de bé Eliahou* ; voy. *Monatsschrift*, 1874, p. 266-274.

P. 186-187 et note 2. — La date de la conversion des Khazares est aujourd'hui douteuse. Jusqu'à présent, on s'en était rapporté

au *Séfer Kozari*, qui dit que l'événement eut lieu 500 ans avant Juda Halévi. Cependant, dans la lettre de Joseph, le roi Khazare, à R. Hasdaï (d'après la version complète, imprimée dans le *Meassef Niddahim*, I, n° 8, voyez p. 119, ligne 54) l'époque doit être reculée à l'an 620 environ. Voyez ma note, à ce sujet, dans la *Revue russe*, janvier, 1875, p. 81. — M. Grætz s'est trompé en disant que les Juifs écrivent Khazares avec un *kaph* et non avec un *het*, pour distinguer ce mot de חזיר, porc. Tous les Juifs orientaux transcrivent le *kha* pointé arabe par un *kaph*, même pour les mots qui, en hébreu, ont un *het* comme אכר , אכראן = אח , אחים. De plus, il y avait à Jérusalem, pendant le temps du deuxième temple, une famille nommée *Bené Hazir*, et il n'y pas longtemps qu'on a trouvé leurs tombeaux. On trouve le nom de *Hezir* dans Néhémie, x, 21, et dans I Chronique, xxiv, 15. — C'est par erreur que M. Grætz compte Reinaud parmi ceux qui ont établi l'authenticité de la lettre du roi Joseph. Reinaud ne fait que citer la lettre de R. Hasdaï. — Il n'existe pas, que nous sachions, de livre de Schweitzer intitulé : *Die südrussichen Voelker*. M. Grætz a sans doute voulu dire Neumann.

P. 187. — Dans la *Chronique russe* de Nestor, il est dit, sans indication de date, que la tribu des Poliane livra aux Khazares des épées comme rançon, qu'ensuite, en 859, les tribus des Poliane, des Seweriane et des Wiatitischi donnèrent des zibelines comme contributions. (Voy. *Die Juden u. die Slavisch-Sprachen*, p. 53.)

P. 188. — On ne sait rien de la venue des Grecs et des Arabes en la ville de Balandjar ; tout ce qu'on connaît à ce sujet se rapporte à la ville d'Itil. J'ai montré récemment, dans le Bulletin de la société d'archéologie russe, que l'existence de la ville de Balandjar est encore problématique.

P. 189, note. — La date de la prise d'Ardabil (Ardavil dans le *Meassef Niddahim*) ne prouve rien, car, pendant la durée de l'empire des Khazares, les Persans et les Arabes ont été vaincus et vainqueurs à tour de rôle et se sont pris et repris cette ville plusieurs fois.

P. 190-191. — Sur Ishaq Sangari, voir *Altjüd. Denkmäler*, p. 172-182, et sur les sources slaves, mon article étendu, dans le journal *Jewreiskaia Bibliotheka*, VIII, p. 146-159. L'historien Maçoudi (*Prairies d'or*, II, p. 11), Istakhri (de Goeje, *Biblioth. Geograph. Arab.* I, p. 221) et Ibn Haouqal (*ibid.*, II, 279) nous rapportent que les Khazares avaient sept juges; seul Ibn Fadhlan (Wüstenfeld *Jacut's geograph. Wörterbuch*, II, p. 437) parle de neuf juges. Or, dans l'écriture arabe, le mot neuf peut facilement se confondre avec sept. Du septième on nous dit qu'il avait pour

fonction de juger les Slaves russes et les païens (Maçoudi, *ibid.*), mais il faut remarquer que les Bulgares avaient alors un royaume sur le Volga, près des Khazares et qu'à cette époque (vers l'an 920) ils s'étaient déjà convertis au mahométisme.

P. 193 et note 2. — Sur R. Calonymos, il faut noter que M. Gross (*Monatsschrift*, 1878, p. 249) est d'accord avec Zunz et même recule son époque jusqu'au xe siècle. On ne peut faire aucun fond sur ce que Carmoli a trouvé dans un commentaire sur le *Mahzor*; voy. *Hebr. Bibliogr.*, 1879, p. 2.

P. 194, note 1. — L'auteur du *Séder hadorot* n'avait pas une autre version du commentaire de Kimhi, il dit seulement (p. 28 *b*), au nom du *Schalschélet haqabbala*, que, d'après Kimhi, les Benjaminites allèrent dans le pays d'Aschkenaz (Allemagne), mais, en fait, dans le *Schalschélet haqabbala* (éd. Venise, 14 *a*) on lit : « dans les îles de Romania ». L'auteur du *Séder hadorot* s'est donc laissé tromper par ses souvenirs. Peut-être a-t-il confondu les Benjaminites avec les Chananéens, car, à la p. 27 *d*, il dit : « Une tradition rapporte que les habitants d'Allemagne (Aschkenaz) sont des Cananéens qui ont fui devant Josué. »

P. 198. — Au lieu de Neru, il faut lire Merw. — *Ibid.*, note, sur *Fatima* et *Adischah*, voyez Steinschneider, *Polem. u. apolog. Literatur*, p. 304-305.

P. 199. — On ne peut douter que Maschallah était un Juif, il portait le nom de Moïse ou Manassé (voir la note de M. Steinschneider sur Baldi, *Vite di matem. arabi*, 1874, p. 5-6). Quant à Jacob ibn Scharah אבן שארה (ou טארה, comme le porte le ms. 212 de Rossi), c'était, selon toute apparence, un savant arabe ; son nom véritable était Yacoub ibn Tarik (טארק). Du texte des paroles d'Ibn Ezra, imprimées dans la *Z. D. M. G.*, 1870, p. 356, il semble résulter que le Juif s'est contenté de conduire à l'arabe J. b. Scharah le savant indien Cancah. Voici, du reste, les termes d'Ibn Ezra : « Le Juif alla et usa de beaucoup de subterfuges; un des savants de Arin consentit, à force d'argent, à venir avec lui auprès du roi. Le Juif lui jura qu'il ne le retiendrait pas plus d'un an et qu'il le ramènerait dans son pays. Alors le savant fut conduit au roi. Il se nommait Cancah et apprit aux Arabes les principes de l'arithmétique qui reposent sur neuf signes. Alors un savant traducteur arabe, nommé Jacob ibn Scharah, traduisit, par l'intermédiaire du Juif, le livre des tables des *serviteurs* » :

והלך היהודי ועשה מרמות רבות והתרצה לו אחד מחכמי ארין בהון
רב לבוא אל המלך ונשבע לו היהודי שלא יעכבנו רק שנה אחת וישיבנו
אל מקומו אז הובא זה חכם אל המלך ושמו כנכה והוא למד לישמעאל
יסוד המספר שהם ט׳ אותיות אז העתיק מפי החכם על ידי היהודי מתרגם

ישמעאל חכם ושמו יעקב בן שארה ספר לוחות המשרתים (voy. *ibid.*, p. 332, 371). En tout cas, ce Juif anonyme connaissait les deux langues, l'indien et l'arabe. Plus haut, on dit également qu'il traduisit pour le roi Alsaffah (Abd Allah Aboul-Abas, 750-754) le livre de *Kalila et Dimna*. Sur Sahl Altabari, voyez aussi M. Isidore Loeb, *Magazin*, 1880, p. 102. — D'après Mohammed ibn Ishaq dans son *Fihrist* (*Z. D. M. G.*, 1859, p. 630-631), il faut encore ajouter Sahl ben Bischr Abou Othman ibn Hani, appelé Haïa chez les Juifs, qui a écrit vingt ouvrages de mathématique ; — son élève, Khorzad ibn Darschad, a composé deux ouvrages ; — Sind ben Ali Alyehoudi Abou Altayib, qui se convertit au mahométisme sous le kalife Mamoun, fut nommé chef des géomètres et a écrit cinq ouvrages ; — Ibn Simaweih, le Juif, qui a écrit deux ouvrages, — et quelques médecins juifs cités par M. Loeb.

P. 202 et 467-468. — Il n'est pas prouvé que les Caraïtes aient commencé à apprendre la philosophie arabe et aient suivi le système des Motazila avant les Rabbanites. Le premier auteur connu qui se soit occupé de philosophie religieuse est David ben Merwan Al-Raki (de Rakah) surnommé Al-Mokameç (ou Mikmaç, voy. Steinschneider, *Polem. u. apolog. Literatur*, p. 68, 103), qui était un Rabbanite du IXe siècle ; or, l'écrit le plus ancien des Caraïtes que nous connaissions, le *Kitab el Anwar*, date de 937, et est ainsi postérieur de quatre ans à l'apparition du *Livre des Croyances* de Saadia. Schahrastani est de cet avis, ainsi que le montrent ses paroles, citées par M. Grætz (p. 437) : « Les Rabbanites chez eux sont comme les Motazila chez nous » פאלרבאניון מנהם כאלמעתזלה. La secte des Yodganites ne sont pas des Caraïtes, à la rigueur. Voici, à ce sujet, les termes de Kirkisani que nous croyons empruntés au *Mokameç*, dans lequel a puisé l'auteur du Eschkol ha-Kofer : אלבאב אלתאני עשר פי חכאיה קול יודגאן והו אלדאעי אן יודגאן איצא אדעי אלנבוה ואצחאבה יזעמון אנה אלמסיח ואנה לם ימות והם יתוקעון רגעה ואליודגאניה יחרמון אללחם ואלשראב ויסתעמלון אלצום ואלצלאה כתירא ויזעמון אן אלסבות ואלאעיאד סאקטה ענהם פי הדא אלעצר ואנמא הי דכר וקד שארכהם פי הדא אלקול קום מן אלקראיין ונחן נדכר דלך פימא בעד ואלרד עליהם. « Le douzième chapitre (du premier livre) traite du Yodgan qui était missionnaire; Yodgan s'attribua le don de prophétie, et ses disciples croient qu'il est le Messie, qu'il est immortel et qu'il reviendra à eux. Les Yodganites s'interdisent l'usage de la viande et du vin, ils jeûnent et prient beaucoup, ils croient qu'actuellement les sabbats et fêtes sont abolis et ne sont plus qu'un souvenir. En ce point, ils ont été suivis par des Caraïtes, comme nous le dirons plus loin lorsque nous les réfuterons ». Ce n'est donc qu'en un point que

certains Caraïtes, tout comme certains Rabbanites, ont suivi les Yodganites, à savoir sur l'abolition des sabbats et fêtes. Néanmoins, tous les chefs du Caraïsme, depuis Kirkisani, se sont élevés contre cette opinion, à l'instar des Rabbanites.

P. 205-206. — Il faut dire que les polémiques des Caraïtes contre les écrits anciens des mystiques qui prêtent un corps à Dieu et aux anges, et leurs attaques contre les Rabbanites à ce sujet, n'avaient pas de fondement, car la croyance en ces mystères était accidentelle chez les Juifs : le gnosticisme s'est répandu chez les Juifs, en même temps que chez les chrétiens, comme l'a bien démontré M. Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte*, p. 103-174. Lorsque les Gaonim et les chefs d'école de Babylonie devinrent plus éclairés, ils ne s'occupèrent plus de ces études, aussi les Caraïtes ne discutent-ils jamais contre eux, mais seulement contre les rabbins du Talmud. Le mysticisme est un accident qui se produit selon les circonstances, et auquel sont soumises toutes les religions. Le Caraïsme n'y a pas échappé non plus, et du XVIe au XVIIIe siècle, il a donné dans le mysticisme et a produit des écrits sur cette matière. Saadia leur a déjà répondu sur ce point (*Halikhot Qédem*, p. 70-71). —Sur Matatron, voy. *Hebr. Bibliogr.*, 1880, p. 119-120.

P. 209, note. — Le surnom de Kabesi, dérivé du nom de la ville de Kabes, a été porté par diverses personnes, il n'est donc pas nécessaire de l'effacer, comme le demande M. Grætz. J'ai même trouvé, dans des Réponses de Gaonim (ms. à Saint-Pétersbourg), ce surnom donné à beaucoup de personnages inconnus jusqu'à ce jour. (Voy. aussi *Hamagid*, XXI, p. 279, 289; *Carmel*, IV, p. 33, 36).

P. 210. — Ce n'était pas la synagogue, mais son propriétaire ou son fondateur qui portait le nom de נשלא, ainsi qu'il résulte de la Lettre de Scherira : ואיתרמו בבי כנישתא דבר נשלא (dans l'édit. Goldberg, p. 41, דבר נאסלא). Les noms de personnes précédés de *bar* sont, on le sait, très fréquents (Voy. *Arukh Completum*, II, p. 171-182).

P. 211, note 2. — Dans la réponse de Haïa, imprimée dans le *Taam Zeqénim*, il est dit de R. Mosché qu'on prétendait (la foule) qu'il s'entendait aux amulettes et à la sorcellerie. « Nos prédécesseurs, ajoute R. Haïa, firent une enquête sérieuse à ce sujet et reconnurent que la relation était fausse. » Haïa lui-même ne croyait pas à tous ces récits sur R. Mosché et il les réfutait; voy. *ibid.*

Ibid. — M. Grætz se contredit dans ce passage. Dans le texte, il dit que nous ne connaissons pas la cause de cette querelle, puis il ajoute que sans aucun doute il doit y avoir la main des Caraïtes dans cette affaire. Nulle part on ne trouve rien de semblable, et il

n'est même pas rationnel de supposer que les Caraïtes, déjà à cette époque séparés des Rabbanites, se seraient occupés de questions concernant les académies. — L'assertion de l'auteur que les Rabbanites auraient été les élèves des Caraïtes repose sur les preuves citées p. 500-503. Or, une partie en est tirée d'épigraphes de Firkowitsch sur Mosché hanaqdan, et de documents semblables, et une autre de certains usages des ignorants qui demeuraient au milieu des Caraïtes, et dont on ne peut rien conclure, ou d'usages et de lois anciennes tombées en désuétude ou modifiées en Babylonie et conservées dans d'autres régions, que les Caraïtes reprenaient par opposition aux Rabbanites.

P. 212-213 et 464-466. — Pour ce qui est relatif à Nissi ben Noah, M. Grætz s'appuie sur le commentaire de cet auteur sur le Décalogue. Or M. Frankl a déjà démontré (*Schachar*, VIII, p. 29-31, 78-80, 119-127, 177-184) que cet ouvrage est apocryphe. Il suffit de l'ouvrir pour voir qu'il est postérieur à cet écrivain, car les anciens ne connaissaient pas les expressions סוג שפל, סוג כולל, etc., employées dans ce commentaire.

P. 214-215 et 470-471. — Kirkisani dit au sujet d'Ismaël Akbari : « Après Anan, fut Ismaël Akbari, à l'époque d'Almotaçam Billahi (khalife de 834 à 842), toutes ses paroles confinaient à la folie (en marge : et quiconque l'entendait se moquait de lui) et, malgré son insanité, il était fier de lui-même et rabaissait beaucoup Anan dans ses écrits. On a raconté de lui qu'au moment de mourir il dit à ses compagnons d'écrire sur sa tombe : « Le char d'Israël et ses cavaliers (cf. II Rois, 2, 13) ».

וכאן בעד ענן אסמעיל אלעכברי ודלך פי איאם אלמעתצם באלה
ואכתר כלאם אסמעיל יזול אלי אלגנון (ומן סמעה ממן כאן קוי אלמערפה
יהזא בה ומע הדא) פאנה כאן מע גהלה שדיד אלעגב בנפסה לאנה יסתצגר
ענן פי כתבה כתירא וחכי ענה אנה קאל לאצחאבה למא חצרתה אלופאה
אן יכתבו עלי קברה רכב ישראל ופרשיו

Remarquons en passant que c'est la première fois qu'on parle dans la littérature juive du moyen âge de l'existence d'inscriptions tumulaires. Quant à Mousa Zafrani, voici ce qu'en dit Kirkisani : וכאן מע האולא ובעדהם מוסי אלזעפרני אל מערוף באבי עמראן אלתפליסי
וכאן מן אהל בגדאד לאנה ארתחל אלי תפליס ודי מדינה מן מדן ארמניה
פאקאם בהא ותאבעה עלי מדהבה מאעה והם בהא אלי הדה אלגאיה ואצחאב
אסמעיל יזעמון אן אבא עמראן תלמידא לאסמעיל ועמה אכר. « A leur époque (d'Ismaël Akbari et de Benjamin Nahawendi) et après eux fut Mousa Zaphrani, surnommé Abou Amran Tiflisi, habitant de Bagdad qui se rendit à Tiflis, ville de l'Arménie [plus correctement de Géorgie], où il établit sa résidence. Une multitude de gens embrassèrent ses opinions, jusque dans ces pays, et les disciples

d'Ismaël (Akbari) prétendent que cet Abou Amran était élève d'Ismaël et qu'il a suivi son système ».

P. 217. — Le motif pour lequel les partisans de la *Composition* ne permettaient pas de prendre plus de quatre femmes est, selon toute apparence, parce que les premiers Caraïtes ont imité en cela les musulmans. Or, on sait que le Coran (IV, 3) dit que le mieux est d'avoir quatre femmes. Mais cette idée même a été empruntée par Mahomet aux Juifs, car elle vient du Talmud (*Yebamot*, 44 *a*). Voir *Literaturblatt des Orients*, I, p. 346, et les notes de Steinschneider, dans מאמר היחוד p. 34.

P. 222. — M. Grætz ajoute trop foi à Agobard, il ne voit pas que c'est l'habitude des judéophobes d'exagérer l'importance de la richesse des Juifs pour soulever contre eux la fureur populaire en excitant la jalousie et en montrant le danger que ces richesses font courir aux chrétiens et au christianisme. Il ne faut accepter ces renseignements que sous bénéfice d'inventaire.

P. 240, note 2. — Les croyances relatives au Messie fils de Josèphe, à ses souffrances et à sa mort, sont très anciennes, puisqu'on les cite en passant dans le Talmud comme une chose connue (*Soucca*, 52, voir Tosephot B. M., 114 *b*). Les détails de cette légende se trouvent mentionnés dans Saadia, ch. VIII du Livre des Croyances (dans le texte arabe, p. 239-241 ; dans la traduction hébraïque, éd. Leipzig, 1864, p. 122-123).

P. 248 et note 7. — Dans la Réponse de R. Haïa, citée plus haut, il faut lire « l'Espagne » au lieu de « la France », comme le porte le ms. d'Oxford (Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, II, p. 305) et celui de M. Halberstam (voyez ses notes et corrections aux Réponses des Gaonim, édit. Lick, p. 30, note 6). R. Natronaï entretenait une correspondance suivie avec les Juifs d'Espagne, comme je l'ai montré dans *Meassef Niddahim* (dans le *Schachar*, au commencement de l'étude sur Samuel hanagid) ; c'est là l'origine de la légende qui fait venir Natronaï dans ce pays.

A. HARKAWY.

(*A suivre*).

DOCUMENTS ET NOTICES

SUR L'HISTOIRE POLITIQUE ET LITTÉRAIRE DES JUIFS EN ITALIE

I

CONDOTTA DES JUIFS D'ASOLO EN 1520[2].

I. On connaît le massacre des Juifs d'Asolo (Etat vénitien) en 1547, et on sait que M. le Dr Osimo, de Padoue, qui l'a décrit dans une excellente monographie[3], a prouvé que les Juifs étaient établis dans cette ville en 1528[4] et conjecturé qu'ils y demeuraient déjà en 1518[5]. Cette conjecture est confirmée par la lettre ducale du 16 mars 1520 que nous publions ici, lettre adressée par le doge de Venise Léonardo Loredan au Podestà d'Asolo, et par laquelle est étendue aux Juifs d'Asolo la concession faite en 1508 aux Juifs demeurant sur le territoire de la République vénitienne[6]. Ce document, qui a échappé à M. Osimo[7], se trouve dans les archives de la commu-

[1] Pour ce travail, comme pour mes précédents écrits (*Notizie e documenti di letteratura e storia giudaica*, p. 4, note *, et p. 29, note *; *Saggio di giunte e correzioni al lessico talmudico* [*Levy-Fleischer*], p. 13; *Nuovo Saggio*, etc., p. 4), je dois beaucoup à la collaboration de mon frère, le professeur E. Lattes.

[2] Dans le langage officiel de la République de Venise, on appelait *condotta* (sauf-conduit) la permission accordée aux Juifs de pouvoir demeurer quelque part pour un temps limité.

[3] Osimo, *Narrazione della strage compita nel 1547 contro gli Ebrei d'Asolo e cenni biografici della famiglia Koen-Cantarini originata da un ucciso Asolano*. Casale-Monferrato, 1875.

[4] Osimo, p. 12.

[5] Osimo, p. 9.

[6] Pièce I, plus loin.

[7] Osimo, p. 13 et p. 28, note *e*, rappelle seulement une pièce ducale postérieure, du 25 septembre 1548, où il est dit que le sauf-conduit de certains Juifs devant expirer en octobre prochain, ils ne pourront plus, à partir de cette date, prêter à usure, mais pourront rester dans la ville et y exercer leur négoce.

nauté israélite de Padoue[1]. C'est la pièce originale, for fascicule de six feuillets non chiffrés, en parchemin.

La lettre ducale porte pour titre : *Condotta 1521*, et i qu'elle fut « apportée par Grassino, Marco et Moïse, l d'Asolo, le 21 janvier 1521. » Ce Grassino est probable père des deux frères Anselmo et Mandolino feu Gras échappèrent au massacre de 1547; Marco est le Marco Kol che de la famille Kohen-Cantarini, qui périt dans ce m Moïse y mourut aussi[2].

II. Les privilèges accordés aux Juifs par notre lettr sont :

1° Les Juifs peuvent habiter dans les terres de la Républi tout où cela ne leur est pas expressément défendu, et y e commerce, mais non prêter de l'argent, sauf ceux qui en obtenu antérieurement la permission et qui devront obse règles en vigueur sur la Terre ferme[3].

2° Les banquiers prêteurs sur gages ne pourront garde que pendant 15 mois; après ce délai, ils pourront encore l 3 mois, mais non davantage, à moins du consentement biteur, lequel consentement devra être inscrit en latin su lice du gage, l'inscription dans le registre du prêteur pas suffisante[4].

3° Le banquier qui aura échangé le gage sera con perdre le capital prêté avec les intérêts et à une amende ducats, dont la moitié pour le dénonciateur, l'autre moi l'hôpital de la Pitié de la ville ou pour quelque autre œuv la désignation du Recteur de la province. Le banquier trompé l'emprunteur ou violé le présent décret sera con payer le dommage, plus 20 0/0 de cette somme à partager ci-dessus.

4° Le banquier ne sera pas responsable de la détériora objets en gage, pourvu qu'il assure sous serment qu'il a p les soins nécessaires pour leur conservation[5].

[1] Boîte n° 61, *Condotte*. J'ai déjà parlé de la richesse de ces archives *Notizie e documenti*, p. 19.

[2] Osimo, p. 10, 27, 31.

[3] Ces mots désignent les pays de l'ancien royaume lombardo-vénitien, soumis à la République, en opposition avec l'Istrie, la Dalmatie et les îles qui appartenaient également à la République et s'appelaient « pays mariti

[4] Cf. articles 12, 13, et note 5.

[5] Voyez des dispositions analogues dans les *Capitula Judeorum Pirani* (1 ou cependant il n'est pas question du serment. *Revue*, II. p. 192

5° Défense de prêter sur des vases sacrés [1], des étoffes étrangères de soie ou d'or, le tout déjà prohibé par d'autres lois.

6° En temps de guerre, les banquiers pourront porter les gages à Venise, pour les mettre en sûreté, et les rapporter, sans payer l'octroi.

7° Ce règlement aura une durée de 4 ans, après lesquels les Recteurs devront, à la requête des banquiers, faire une proclamation pour que les propriétaires des gages viennent les libérer, sinon ils seront vendus [2]. Après la troisième année, si le gouvernement n'a pas renvoyé les Juifs et si ceux-ci n'ont pas déclaré qu'ils veulent renoncer au présent arrangement, la concession sera prolongée d'un an, et ainsi de suite, d'année en année.

8° Si les Juifs sont renvoyés ou partent volontairement, il leur sera accordé, suivant l'usage, pour liquider leurs banques, un délai d'un an, durant lequel il ne leur sera demandé aucun impôt, et pendant lequel aussi les banquiers ne pourront point prêter de l'argent ni les fripiers faire du négoce.

Ici finit le décret de 1520 ; viennent ensuite les *capitoli* du 3 août 1508.

9° Les Juifs pourront continuer à demeurer dans les endroits où ils sont établis, avoir des maisons en location et tenir des banques de prêts sur gages, à l'exception des objets sacrés, sous peine de les restituer sans aucun dédommagement [3] ; ils ne seront obligés de restituer les objets volés qui leur auront été donnés en gage qu'après versement du capital et des intérêts [4], ni aucun séquestre ne pourra être mis sur les objets en gage, si ce n'est pour dette envers le gouvernement.

10° Aucun banquier ne pourra être forcé de prêter contre sa volonté, ni de prêter sans gage, ni de restituer les gages avant payement du capital et des intérêts, sauf les armes [5] et les *barede* (?), et les gages pourront être transportés d'un lieu dans un autre, mais les intérêts ne courront qu'à partir de l'inscription dans le registre.

11° Pendant leurs fêtes, les Juifs ne pourront être obligés à faire aucune opération de prêt sur gages [6]. Ils pourront se prêter de l'argent entre eux selon leur bon plaisir et ne seront pas tenus à re-

[1] Cf. art. 9, et *Capitula*, § 8 ; *Revue*, II, p. 191.
[2] Cf. *Capitula*, § 28 ; *Revue*, II, p. 194.
[3] Voy. plus haut art. 5 et note 1.
[4] Cf. *Capitula*, § 9 ; *Revue*, II, p. 191.
[5] Cf. *Capitula*, § 23 où « les armes de toute sorte » sont comprises parmi les objets sur lesquels les Juifs peuvent refuser de prêter de l'argent. *Revue*, II, p. 193.
[6] Cf. *Capitula*, § 10 ; *Revue*, II, p. 193.

cevoir ou à donner des pièces hors de cours ou qu'ils sauron devoir être mises hors de cours.

12° Le gage sera gardé 15 mois[1], après lesquels, si l'emprun- teur ne paie pas les intérêts, le gage sera vendu à l'encan selon l mode en usage, sous la surveillance de l'intendant[2] et il ne pourr être adjugé sans le consentement du Juif à un prix inférieur a montant du capital avec les intérêts et les frais[3]. L'intendant devr tenir un compte de la vente, afin que les intéressés puissent e prendre connaissance. Le surplus de la vente, s'il y en a, appar tient au propriétaire du gage vendu[4], qui pourra le réclamer a banquier juif; s'il ne le réclame pas, il sera versé à l'intendant

13° Si la vente n'est pas faite après les 15 mois, les intérêts ces sent de courir, à moins que l'emprunteur ne consente à laisser plu longtemps l'objet en gage[5]; s'il veut le vendre avant le terme, i devra en avertir le banquier juif en présence de deux personnes et si le banquier ne veut pas consentir, les intérêts cesseront d courir.

14° On ajoutera foi aux mentions inscrites dans les registres de Juifs et confirmées par leur serment, à moins que deux témoins dignes de foi n'attestent le contraire[6].

15° Les Juifs pourront acquérir un terrain pour enterrer leurs morts suivant leurs rites[7] et une petite maison pour le gardien du cimetière; ils pourront avoir une synagogue[8] et des auberges pour les Juifs étrangers; les bouchers devront leur fournir sans diffé- rence de prix les viandes des animaux tués suivant le rite juif[9].

16° Les Juifs devront rester chez eux depuis le jeudi saint jus- qu'au samedi saint[10], d'une cloche à l'autre, selon l'usage, et les Recteurs devront faire les publications d'usage pour que les Juifs ne soient pas molestés[11] pendant la semaine sainte; ils seront, dans les lieux où ils demeurent, exempts de toute charge et du

[1] Voy. plus haut art. 2.

[2] Cf. *Capitula*, § 26: Un juge de Pirano avec le chancelier du Podestà assisteront à la vente des gages. *Revue*, II, p. 192.

Capitula, § 19: Si le produit de la vente est insuffisant pour payer le capital e les intérêts, le propriétaire devra dédommager le Juif. *Revue*, II, p. 192.

[4] *Capitula*, *ibid.*

[5] Voyez plus haut art. 2. Cf. *Capitula*, § 18: La faculté est laissée aux Juifs d conclure des arrangements particuliers avec les emprunteurs pour garder les gages au delà de deux ans.

[6] Cf. *Capitula*, § 4; *Revue*, II, p. 190 et p. 180, note 2.

[7] Cf. *Capitula*, § 12; *Revue*, p. 191.

[8] Cf. *Capitula*, § 13.

[9] Cf. *Capitula*, § 11.

[10] Cf. *Capitula*, § 30, où il est parlé *seulement* (peut-être par erreur) du vendredi saint d'une cloche à l'autre. *Revue*, II, 194.

[11] Cf. le ban du vice-capitaine de Trieste mentionné dans *Revue*, II, p. 183, note 1.

logement militaire, pourvu qu'ils paient leurs contributions au gouvernement.

17° Partout ils auront pour juges civils et militaires le Podestà et sa cour[1].

18° S'ils égarent un objet en gage, ils en payeront la valeur[2], et si deux témoins dignes de foi attestent que sa valeur réelle est supérieure à la valeur convenue, ils payeront aussi le surplus, déduction faite du capital et des intérêts. En cas d'incendie, de vol ou de pillage, ils ne seront tenus à payer aucun dédommagement[3].

19° En temps de peste, l'emprunteur qui voudra libérer son gage mais n'osera pas aller le retirer, pourra déposer l'argent à la chancellerie, et toute opposition contraire sera sans valeur ; si la peste est dans la maison d'un Juif, ni lui ni ses enfants ne pourront être molestés pendant la clôture.

20° Les Juifs en voyage sont dispensés de porter la barette jaune[4].

21° Les présents articles dureront 5 ans à partir de l'approbation du Sénat de Venise ; en cas de révocation, les Juifs ne pourront plus faire de prêts, mais les prêts antérieurs continueront à courir jusqu'à ce que les gages soient libérés ou vendus.

22° Les susdits articles devront être strictement observés et registrés dans les actes de la chancellerie du lieu, l'original étant rendu aux Juifs.

II

PRIVILÈGE ACCORDÉ AUX JUIFS EN 1572 PAR LE DUC EMANUELE FILIBERTO DE SAVOIE.

I. A propos d'un exemplaire imprimé de ce privilège, conservé à présent dans les Archives de la Communauté israélite de Cloue, le savant baron A. Manno, qui a fait connaître un autre privilège de 1568[5], nous écrivait de Turin le 19 mai 1880 : « L'im-

[1] Cf. *Capitula*, § 23 ; *Revue*, II, 193.
[2] Cf. *Capitula*, § 25 ; *Revue*, II, 194 et note 1.
[3] Cf. *Capitula*, § 17 ; *Revue*, II, p. 192.
[4] Cf. *Capitula*, § 15, où il est question du O jaune ; *Revue*, II, p. 191 et p. 181, note 1. Il est aussi question de la barette jaune obligatoire pour les Juifs d'Asolo, dans Osimo, p. 13 et p. 28, note *f*.
[5] *Miscellanea di storia Italiana*, XVI, 271.

nauté israélite de Padoue[1]. C'est la pièce originale, formant un fascicule de six feuillets non chiffrés, en parchemin.

La lettre ducale porte pour titre : *Condotta 1521*, et il est dit qu'elle fut « apportée par Grassino, Marco et Moïse, habitants d'Asolo, le 21 janvier 1521. » Ce Grassino est probablement le père des deux frères Anselmo et Mandolino feu Grassino, qui échappèrent au massacre de 1547; Marco est le Marco Kohen, souche de la famille Kohen-Cantarini, qui périt dans ce massacre ; Moïse y mourut aussi[2].

II. Les privilèges accordés aux Juifs par notre lettre ducale sont :

1° Les Juifs peuvent habiter dans les terres de la République partout où cela ne leur est pas expressément défendu, et y exercer le commerce, mais non prêter de l'argent, sauf ceux qui en ont déjà obtenu antérieurement la permission et qui devront observer les règles en vigueur sur la Terre ferme[3].

2° Les banquiers prêteurs sur gages ne pourront garder le gage que pendant 15 mois; après ce délai, ils pourront encore le retenir 3 mois, mais non davantage, à moins du consentement du débiteur, lequel consentement devra être inscrit en latin sur la police du gage, l'inscription dans le registre du prêteur n'étant pas suffisante[4].

3° Le banquier qui aura échangé le gage sera condamné à perdre le capital prêté avec les intérêts et à une amende de cent ducats, dont la moitié pour le dénonciateur, l'autre moitié pour l'hôpital de la Pitié de la ville ou pour quelque autre œuvre pie, à la désignation du Recteur de la province. Le banquier qui aura trompé l'emprunteur ou violé le présent décret sera condamné à payer le dommage, plus 20 0/0 de cette somme à partager comme ci-dessus.

4° Le banquier ne sera pas responsable de la détérioration des objets en gage, pourvu qu'il assure sous serment qu'il a pris tous les soins nécessaires pour leur conservation[5].

[1] Boîte n° 61, *Condote*. J'ai déjà parlé de la richesse de ces archives dans mes *Notizie e documenti*, p. 19.

[2] Osimo, p. 10, 27, 31.

[3] Ces mots désignent les pays de l'ancien royaume lombardo-vénitien, autrefois soumis à la République, en opposition avec l'Istrie, la Dalmatie et les îles Ioniennes, qui appartenaient également à la République et s'appelaient « pays maritimes ».

[4] Cf. articles 12, 13, et note 5.

[5] Voyez des dispositions analogues dans les *Capitula Judeorum Pirani* (1463), § 17, où cependant il n'est pas question du serment. *Revue*, II, p. 192

5° Défense de prêter sur des vases sacrés [1], des étoffes étrangères de soie ou d'or, le tout déjà prohibé par d'autres lois.

6° En temps de guerre, les banquiers pourront porter les gages à Venise, pour les mettre en sûreté, et les rapporter, sans payer l'octroi.

7° Ce règlement aura une durée de 4 ans, après lesquels les Recteurs devront, à la requête des banquiers, faire une proclamation pour que les propriétaires des gages viennent les libérer, sinon ils seront vendus [2]. Après la troisième année, si le gouvernement n'a pas renvoyé les Juifs et si ceux-ci n'ont pas déclaré qu'ils veulent renoncer au présent arrangement, la concession sera prolongée d'un an, et ainsi de suite, d'année en année.

8° Si les Juifs sont renvoyés ou partent volontairement, il leur sera accordé, suivant l'usage, pour liquider leurs banques, un délai d'un an, durant lequel il ne leur sera demandé aucun impôt, et pendant lequel aussi les banquiers ne pourront point prêter de l'argent ni les fripiers faire du négoce.

Ici finit le décret de 1520 ; viennent ensuite les *capitoli* du 3 août 1508.

9° Les Juifs pourront continuer à demeurer dans les endroits où ils sont établis, avoir des maisons en location et tenir des banques de prêts sur gages, à l'exception des objets sacrés, sous peine de les restituer sans aucun dédommagement [3] ; ils ne seront obligés de restituer les objets volés qui leur auront été donnés en gage qu'après versement du capital et des intérêts [4], ni aucun séquestre ne pourra être mis sur les objets en gage, si ce n'est pour dette envers le gouvernement.

10° Aucun banquier ne pourra être forcé de prêter contre sa volonté, ni de prêter sans gage, ni de restituer les gages avant payement du capital et des intérêts, sauf les armes [5] et les *barede* (?), et les gages pourront être transportés d'un lieu dans un autre, mais les intérêts ne courront qu'à partir de l'inscription dans le registre.

11° Pendant leurs fêtes, les Juifs ne pourront être obligés à faire aucune opération de prêt sur gages [6]. Ils pourront se prêter de l'argent entre eux selon leur bon plaisir et ne seront pas tenus à re-

[1] Cf. art. 9, et *Capitula*, § 8 ; *Revue*, II, p. 191.
[2] Cf. *Capitula*, § 28 ; *Revue*, II, p. 194.
[3] Voy. plus haut art. 5 et note 1.
[4] Cf. *Capitula*, § 9 ; *Revue*, II, p. 191.
[5] Cf. *Capitula*, § 23 où « les armes de toute sorte » sont comprises parmi les objets sur lesquels les Juifs peuvent refuser de prêter de l'argent. *Revue*, II, p. 193.
[6] Cf. *Capitula*, § 10 ; *Revue*, II, p. 193.

12° Les bouchers chrétiens leur fourniront les viandes préparées selon leurs rites aux mêmes prix qu'aux chrétiens[1].

13° Ils pourront acquérir tous objets, excepté des vêtements sacrés[2], mais seulement pendant le jour et à condition que les vendeurs ne soient pas des enfants.

14° Ils pourront acheter des maisons et des terres.

15° Prendre des maisons en location.

16° Acquérir un terrain pour y enterrer leurs morts ou récupérer celui qu'ils avaient possédé antérieurement[3].

17° Pendant la semaine sainte, ils pourront vaquer librement à leurs affaires, mais resteront enfermés chez eux depuis la dernière cloche du jeudi jusqu'à la première du samedi[4].

18° Ils pourront se prêter de l'argent entre eux comme il leur plaira[5].

19° En cas de différend entre Juifs, indigènes ou étrangers, ils pourront recourir à leurs propres juges, qui décideront suivant la loi juive et pourront prononcer l'excommunication ou des amendes dont la moitié appartiendra au gouvernement et l'autre moitié aux institutions pieuses des Juifs.

20° Ils pourront ériger des synagogues[6] et former une communauté, élire des officiers et députés avec autorisation de répartir entre les contribuables les dépenses de la Communauté.

21° Ils ne seront pas obligés de contribuer au paiement des dettes contractées par les Juifs résidant déjà antérieurement sur les terres du duc de Savoie.

22° Les médecins et chirurgiens juifs pourvus régulièrement du diplôme d'une université pourront librement pratiquer en tout lieu; les étudiants actuels ou ceux qui passeront docteurs plus tard jouiront des mêmes privilèges et honneurs que les chrétiens.

[1] Cf. I, § 2, art. 15 et note 9.

[2] Cf. I, § 2, art. 5 et note 1.

[3] Cf. I, § 2, art. 15 et note 7. Dans le recueil inédit des lettres hébraïques de Léon [de] Modène, rabbin à Venise, dont je me propose de traiter prochainement, se trouve (f° 57*a*) une déclaration hébraïque non datée relative au recouvrement de l'ancien cimetière juif de Portogruaro, dans l'État Vénitien, cimetière qui avait passé entre les mains des chrétiens et dont les Juifs demeurant en cette ville avaient grand besoin à cause de l'éloignement de tout autre site semblable. Les signataires de cette déclaration ayant régulièrement recouvré le terrain et l'ayant consacré de nouveau à son ancienne destination, décidèrent d'accorder à tous ceux qui le voulaient le droit de copropriété, moyennant la somme d'un sequin, et d'élire ensuite, pour cet objet, deux députés qui seraient chargés de la conservation de ce terrain, de garder le tronc avec l'argent ainsi réuni, de concéder la sépulture à ceux qui la demanderaient, de fixer et d'encaisser la taxe correspondante.

[4] Cf. I, § 2, art. 16 et note 10.

[5] Cf. I, § 2, art. 11.

[6] Cf. I, § 2, art. 15 et note 8.

23° Les Juifs portugais et autres qui viendront demeurer dans l'Etat recevront une attestation de l'officiel du gouvernement, qui sera autorisé à les répartir dans les endroits qui lui sembleront le mieux choisis pour cet objet; s'il n'y a pas encore, dans ces endroits, de banque juive, ils y feront seulement le commerce, mais ne pourront y prêter de l'argent.

24° Le Juif convaincu d'avoir eu commerce avec une chrétienne payera la première fois 50 écus, la seconde fois 100 écus, et en cas d'insolvabilité, il recevra en public, la première fois deux traits de corde, la seconde fois, quatre traits, la troisième fois, la peine qui sera prononcée.

25° Aucun Juif ni Juive ne pourra être contraint à recevoir le baptême, et ceux qui voudront se baptiser librement, à l'exception des mineurs jusqu'à 15 ans, devront attendre quarante jours, pendant lesquels chacun pourra leur parler librement.

26° Comme il est défendu de maltraiter les Juifs, si toutefois ils sont maltraités, il sera rendu promptement justice, et on prêtera foi à la déposition des Juifs à ce sujet, si ce ne sont pas les Juifs intéressés.

27° Le Juif qui n'a pas d'héritiers pourra léguer ses biens à qui il voudra.

28° Les Juifs pourront faire imprimer, avoir chez eux et distribuer tous les livres hébreux qui ne sont pas à l'index[1].

29° Ils pourront avoir des serviteurs chrétiens des deux sexes et des nourrices chrétiennes.

30° Il sera nommé trois conservateurs des Juifs, l'un en Savoie, l'autre dans le Piémont, le troisième dans le comté de Nice, qui nommeront à leur tour des sous-conservateurs dans tous les lieux habités par des Juifs.

31° Si les Juifs veulent se retirer du pays avant l'expiration de la présente concession, il leur sera fourni contre payement les moyens de transport nécessaires.

32° Les susdits Juifs pourront amener dans l'Etat des Turcs, des Maures, des Persans, des Arméniens et des hommes de toute autre nation, lesquels jouiront d'une liberté absolue d'exercer le commerce.

33° Les mêmes Juifs jouiront de toutes les autres franchises

[1] C'est l'*Index tridentinus* bien connu, publié avec la bulle de Pie IV, du 24 mars 1564. Cf. Graetz, *l. c.*, p. 392, note 1, qui cite inexactement le texte de la notice du continuateur anonyme de l'*Emek habbakha* dans le passage où il est question de la permission de publier le Talmud sous la condition d'en changer le titre : il faut lire, en cet endroit (p. 138), אך כי ישנו את שמו, et non את טעמו; ainsi tombe le reproche d'inexactitude que Graetz adresse à l'anonyme.

accordées aux Juifs du Piémont dans leurs privilèges du 28 novembre 1565.

34° Les présents articles dureront vingt-cinq ans et devront être observés strictement par tous les magistrats, sous peine de 100 écus pour chaque contravention.

M. LATTES.

PIÈCE I.

CONDOTTA 1521.

P[resen]tatum p[er] Grassinum, Marcum et Moysem hebreos habitatores Asylli. Die VII Januarij MDXXI.

Leonardus Lauredanus Dei gratia Dux Venetiar. etc. Nobilib. et Sapientibus viris Jacobo Marcello de Suo Mandato Potestati Asylli et Successoribus Suis Fidelibus Dilectis Salutem et Dilectionis affectum. Ve Significamo come hoçi nel Senato n[ost]ro habiamo confirmato per anni quatro principiando adi primo ditto li Capitoli de li hebrei Feneranti ne le Terre, et luogi nostri concessi del 1508 adi tre avosto: i quali in calce litterarum sarano descripti, cum tute le concession modi, et Correction limitate: et decise nel ditto Conseio adi do Marzo preditto: le qual serano infrasc[r]itte videlizet. Che ne le Terre et luogi nostri dove non è prohibito per li Consegli nostri possano li hebrei habitar: et mercadantar, come solevano fare avanti la guerra[1], ma non possano prestar ad usura, salvo quelli che al presente hano concession de posser prestar. I qual debano servar li presenti Capitoli pertinenti a quelli da Terra Ferma : et siano obligati, li banchieri tenir li pegni mesi XV cum li modi se contien ne li Capitoli del MDVIII et passati ditti mesi XV non possino tenir li pegni piu de mesi Tre per alcun modo salvo sel non sera de consentimento del Impegnador el qual consentimento non vaglia et chel fusse notado in libro, sel non sara etiam notado sopra el boletin in lingua latina.

Non se debi dare fede a zonte et postille che fusseno scripte sopra i libri et zornali de li banchi, se le non serano etiam notade sopra el bolletino ut supra.

Se alcun Banchier, over sui ministri cambieran[n]o alcun pegno cadano a pena de perder el cavedal et usura et ducati cento de la qual pena la mita sia del accusador et laltra mita del hospedal de la pieta di quel luogo dove sara el bancho, et non essendo hospedal de pieta

[1] C'est-à-dire la guerre entre la République de Venise et la ligue de Cambrai, en 1509.

sia data ad pias causas dove apparera al rector. Et similiter se ditti banchieri, over sui ministri inganerano alcuno che impegnera over contrafarano ad alcuno de li ditti Capitoli, cazi a pena de refar lingano, et pagar XX p [er] cento le qual siano ut supra divise : — Et se per caso alcuno pegno se tarmasse over fusse rosegato da sorzi non sia obligato el Banchier ad refar el danno, Dummodo chel habi sborado li pegni do volte al anno et tenuto le gatte cum li busi a le porte, et de questo, siano creduti per suo Juramento. — Item cussi come non possono prestar sopra Paramenti di chiesie : et altre cosse sacre, cussi non possino prestar sopra peçe over cavezi de panni de seda, et doro novi forestieri prohibiti per le leze nostre : — Et se a tempo de guerra i Banchieri de Terra Ferma volesseno per mazor securita portar li pegni del Bancho in questa nostra Cita possino portarli : poi etiam reportarli senza pagamento de Datio : — Demum debi la presente Concession et Capituli durar per anni quattro proximi : principiando lanno adi primo marzo presente, i qual compiti debino li rectori ad ogni rechiesta de quelli tenirano Banchi in Terra ferma far far le proclame che cadauno che ha pegni a li banchi debi venir a scoderli, aliter che se venderano ; et questo aciochè i possano saldar li banchi sui : Dechiarando che se compidi li tre primi anni de la presente concession la Sig[no]ria nostra non licenciasse li hebrei, over che loro non toleseno licentia de non voler piu continuar : ultra li ditti anni quatro Tunc se intenda questa concession esser confirmata per uno anno, ultra li anni quatro preditti, et cussi de anno in anno : Verum se la S[igno]ria n[ost]ra li desse licentia, et Combiado over che loro el tolesseno : al hora habino termene compito el quarto anno de un altro anno a saldar i banchi iuxta el consueto, Zo è scuoder et vender cussi li banchieri come li strazaruoli : Nel qual tempo non habino a pagar graveza ne tansa alcuna, ne loro Banchieri possino da novo prestar, ne li Strazaruoli comprar, et cusi sia observato de tempo in tempo altro in contrario non obstante. Li capitoli veramente del 1508 de tre Avosto sono questi videlizet PRIMO che tutti quelli hebrei, compagni, et factori, et che haveranno causa da loro, che sotto fede de lettere ducal fin questo zorno hanno continua a prestar ne le Terre et luogi nostri possino in quelli star et habitar cum tutte le sue fameglie et tenir case ad afficto et tenir i loro soliti banchi, et possino imprestar cum le utilita consuete de i luogi, cussi a Ter [r] ieri, come a Forestieri, et cussi cum scripti, come sopra pegni de qualunque sorte exceptuando croxe : calexi : Patene : Paramenti, Messali, et altre simel cosse sacre : sotto pena de restituir sença pagamento alcuno : et sel se trovasse alcun pegno sopra el qual havesseno presta fusse sta robato o transfurato : non possino esser astretti a restituir se i non haveran[n]o i suo danari del cavedal et utile : Ne possi esser sequestra alcun pegno over intromesso salvo per danari de la Sig[no]ria nostra : Et similiter non possino esser astretti ad prestar ad alcun contra il suo voler, ne tolti i danari havesseno nei banchi sença pegno, ne ad restituir pe-

gni ad alcun, à soldati o altri, se i non haverano i danari del suo cavedal, et utile, salvo se i non havesseno presta sopra arme et barede, li qual pegni possino portar da luogo a luogo, non li corando utile fino non serano notadi al bancho : Ne siano astretti a le sue feste a pignorar o render pegno ne in iudicio o pignoradi o far altro contra il suo rito : et consuetudine : et fra essi hebrei se possino prestar danari a utilia come a loro parera. Non siano tenuti tuor ne possino dar monede bandite, o fusse divulgo se volesseno bandir, o altre monede che non fusseno corrente : — Item che essi hebrei siano obligati tenir li pegni mesi XV et passato dicto termene non li essendo sta paga tuta la utilita corsa debino far vender ditti pegni al publico incanto secondo il consueto, cum el soprastante, et spese solite del luogo, Non possendo el soprastante deliberar alcun pegno per manco del Cavedal utile et spese senza volunta del hebreo. Tegnando esso soprastante el scontro de quello se vendera azio cadauno possi veder le sue razon : et siano obligati essi hebrei dare el soprabundante sel ne sera a quelli de chi sera el pegno che rechiederano : et similiter ad ogni rechiesta de i rectori nostri : Siano tenuti ad exborsar essi soprabundanti se attrovassero a la mano al soprastante deputato del luogo ; iuxta il consueto : Et si passati li XV mesi non venderano li ditti pegni non li corra alcuna usura salvo sel non fusse de consentimento del impegnador, che i tegnisseno pegni piu tempo, et casu quo lo impegnador avanti i XV mesi volesse il suo pegno fusse venduto per non star sopra lo interesse facendolo intender impresentia de do persone allo hebreo, siano tenuti venderlo : et non lo vendendo non li corra piu utile alcuno, et sia data pura fede a tuti li libri a zornali loro cum il sagramento suo consueto : salvo se per doi homeni almeno degni di fede non fusse pruova el contrario. — Item che ditti hebrei possino comprar et tenir tanto terren cum la caseta del guardian, che possino seppelir i suo corpi, come haveano a lido [1], et quelli sepelir secondo il suo rito : et similiter possino tenir la sua sinagoga al solito, nec non el suo hosto per li hebrei forestieri secondo il consueto : et ne li luogi dove starano possino haver il suo viver per i sui danari, et li becari debino darli le carne secondo il suo rito, senza differentiare per quel pretio venderano a li altri : et siano tenuti essi hebrei star in casa il zobia sancto fino al Sabado Sancto da una campana a laltra secondo il consueto : et li Rectori di luogi far fare le cride non siano molestati sotto le pene consuete : non siano astretti ad alcuna angaria in le terre over luogi dove starano ne ad allozar soldati pagando come fano le sue angarie alla Signoria nostra. — Item che el potesta de i luogi et sua corte siano sui zudezi, si in civil, come in criminal in tute cause et non alcuna altra persona : et se per caso se smarisse alcun pegno siano obligati a pagarlo a colui de chi el sera altratanto quanto el sera sta impegna, salvo se per doi homeni degni de fede al-

[1] C'est l'île du Lido, près Venise, où déjà dès 1386 il y avait un cimetière juif. Cassel, *Judengeschichte*, p. 161, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Enkyklopädie*).

meno non fusse prova la valuta de tal pegno esser de piu : Nel qual caso siano tenuti satisfar quanto sera iustifica difalcado il cavedal et utile, et sel accadesse, che dio nol voglia, fuogo, saccomation o robaria manifesta alli dicti hebrei de le robe del banco, o de la casa stesseno, in tal caso non siano obligati pagar over refar, ne i pegni ne la casa, et se a tempo di peste alcuna persona desiderasse scoder i suo pegni, et se dubitasse tuorli se i presenterano i danari in Cancellaria non li vagli protesto ne altro, et se alcun de ditti Zudei se infectasseno stando in casa suo serato non possi esser cazato, ne molestato, ne lui, ne la sua roba. — Item che ditti hebrei non siano obligati per viazo da luogo a luogo portare bereta zalla per obviare a molti scandoli li potria occorrere. Et li presenti capitoli durino anni cinque proximi et ultra a beneplacito de questo Conseglio : et essendo revocati non possino piu prestar. Ma ben galdino il beneficio per li pegni haverano ne le mano fino serano scossi o vendutti.

Però volemo et cum el Senato nostro comandemovi che la deliberation predicta in omnibus prout iacet observare et fare observar inviolabelmente debiate. Facendo le presente nostre registrar ne li acti de la Cancellaria nostra, et registrate restituir alli prenominati hebrei.

Date in nostro ducali Palatio : die XVI^ma^ Martij Indict. VII^ma^ MDXX^mo^.

ST.

IO. PE.

PIÈCE II.

PRIVILEGGIO concesso per il serenissimo Duca di Savoia. Ad instantia di M. Vitale di Sacerdoti Hebreo, per tutta la natione Hebrea, e d'essa stirpe cosi Italiani, Todeschi, Spagnuoli, Portughesi, di Levante, Barbaria, di Soria per poter stare, negotiare nelli suoi stati : et per tutti i mercanti cosi Turchi, Mori, Persiani, Armeni, per mercantar nelli sui Stati. Dat. in Turino alli 4 di Settembre 1572.

REGISTRO DE CAPITOLI.

1. Che niuno Inquisitor ne persona ecclesiastica possa molestare.
2. Che possano fare ogni sorte de arte, e mercantie liberamente.
3. Che non possano essere molestati per le cose passate.
4. Che nel tempo di guerre o peste si possano partire d'un luoco a l'altro.
5. Che non possano esser aggravati in niun pagamento ne allogiamento.
6. Che li mercanti o artisti non siano astretti contribuire con l'altri.
7. Che li suoi Schiavi comprati non possono esser Battegiati se prima non li pagano.
8. Che possono condure ogni mercantie, pagando li datij, ma le gioie non.
9. Che li sia fatto raggion summaria, in forma Camere.
10. Che sia datto credito alli libri in tutto quello che se contenera.

11. Che non siano astreti a giuditio li lor giorni di festa.
12. Che li Beccari siano tenuti darli carne al precio de Christiani.
13. Che possono comprare ogni sorte de robbe, non comprando da putti, e di giorno.
14. Che possono Comprare case e possessioni per lor uso.
15. Che li debbano affitar case per lor habitatione.
16. Che possano comprar terreni per sepelire suoi morti.
17. Che possono andare la settimana santa, ecetto d'una campana a l'altra.
18. Che tra Hebrei si possono prestare ad usura con pegni et senza.
19. Che gli Dottori o arbitri possino astringere per ogni litte vertente tra loro.
20. Si possa fare sinagoghe, congregationi, e elegere deputati.
21. Che gli mercanti et artisti non siano astretti pagare al' altri Hebrei.
22. Che Medici, Chirogici possan liberamente medicare et gli Scolari dottorarse.
23. Ch' el deputato possa reqartir dove li piacera quelli che veranno, e che possono mercantare anco dove stano altri Hebrei.
24. Che si fusse convinto ch' alcuno Hebreo havessi usato con Christiana.
25. Che se alcuno Hebreo o Hebrea si volesse battegiare.
26. Che si dara credito alli Hebrei quando fossero mal trattati.
27. Ch' ogniuno possa lasciar il suo a cui li piace.
28. Che si possa stampare ogni sorte de libri e tener in casa.
29. Che si possino servire di Baile et Servitu Christiani.
30. Che proveda de conservatori in tutti li lor stati.
31. Che volendosi partire havran Carri, Barchi, Cavalli per lor pagamenti.
32. Che Turchi, Mori, et altri possono liberamente venir a mercantare.
33. Che possono godere tutti li privilegi concessi alli 28 di Novembre 1565.
34. Per l'osservation di tutti Cap. Non ostanti leggi statuti, Comandando per l'osservanza.

Emanuel Philiberto per gratia d'Iddio Duca di Savoia di Chablais d'Avosta et del Geinevese Prencipe et Vicario perpetuo del sacro Romano Impero, Marchese in Italia, Prencipe di Piemonte, Conte de Geneva, di Baugei, di Romont, di Nizza, et d'Asti, Baron di Vaud, di Gex, et di Fauzigni, Signor di Bressa, di Vercelli et del Marchesato di Ceva, etc.

Havendoci humilmente supplicato Vital di Sacerdote, et Simone suo Figliuolo, di voler conceder privileggi concessioni immunita a tutta la natione Hebrea di qual grado et conditione si vogli et havendoci fatto veder lettere patenti di li sommi Pontifici Paulo Terzo, dato ali sei di Febraro mille cinque cento cinquantatre. Et altri del Signor Duca di Ferrara sotto li vintiquattro di Settembre, 1559. Ratificando tutto quello che haverano fatto et concesso li suoi predecessori, et altri del Signor Duca di Fiorenza, sotto li XXVI di Giugno 1551, disponenti in simil materia, et havendoci fatto pregar da personne alle quali desideriamo molto gratificare. Ci siamo mossi si per le ragioni sodetti come per comodo delli nostri sudditi et beneficio del paese conceder a tutta la natione Hebrea, di qual grado, conditione et lingua se sia : et a quelli che sono di detta stirpe cosi Italiani come Tedeschi, Spagnoli, Portughesi, Levantini, et di Barbaria, et di Suria. Si come in virtu delle presenti de proprio movimento, certa scienza et piena possanza, con participatione di nostro Consiglio, concediamo ad ogni et qualonche di detti Portughesi et Spagnuoli de stirpe Hebrea et altri sopranominati, che de qual si voglia parte per l'avenir venga ad habitare in questi nostri stati di Savoia et contado di Nizza, et

Piemonte, nelle Citta, Castelli, Terre, Ville, libero inviolabil et inrevocabile salvocondutto et ferma et inconcussa sicurezza per essi et loro beni famiglia et descendenti si maschi come femine, mediante il qual possino venir star et habitar in dette Città, Ville, Castelli, et terre, come meglio a lor parera, concedendogli anche li infrascritti privilegij et capitoli.

Et primo, perche per le lettere Appostoliche della felice memoria del Papa Giulio terzo in confirmatione d'altre lettere simili di Papa Paulo terzo suo predecessore, si vede che loro Santita concedono a simili Portughesi, et Spagnuoli, che possano venir star et habitar con le loro famiglie et beni nella cita d'Ancona et altre terre suddite alla Chiesa Romana, con ampio et libero salvocondutto, et piena et inviolabile sicurta, dandogli facoltà di poter tener le loro sinagoghe, et far tutte l'altre cose riti et ceremonie, ad uso delli Hebrei: et viver conforme alle loro leggi, con prohibitione espressa che contra di lor non si possi da inquisitore o altra persona ecclesiastica in tempo alcuno essercitare ne intentare veruna sorte d'inquisitione, visitatione, denuntiatione, accusatione et esecutione in esser chiamati ne citati in giuditio per causa di apostasia o sia appocrisia, o per qualonche altro delitto di qual sorte si vogli, concernente materia di fede; etiam che per altri tempi havessero vissuto come Christiani, talmente che in tutto et per tutto ne restino liberi immuni et sicuri, et che non possono esser astretti portar alcuno signale differenziato dalli Christiani et con altri concessioni delle quali piu diffusamente consta in esse lettere Appostoliche. Dat in Roma de l'anno 1552. sotto li 6 Decembre, havendoci esso Vitale supplichevolmente richiesto che ancora noi vogliamo esser contenti di far ad essi Portughesi et Spagnuoli, et altri sudetti di stirpe Hebrea, la medema concessione quale detti Sommi Pontefici gl'hanno fatto comme di sopra, et come piu specificatamente è espresso in esse lettere Appostoliche, per il che parendoci ragionevole de imitar gli loro vestiggij per ogni miglior modo che possiamo ad essi, Portughesi, Spagnuoli, et altri di stirpe Hebrea che habitaranno in questi nostri stati, insino a tanto che tenerano et haverano il loro domicilio in essi, etiam per ogni delitto in materia di fede sin hoggi da loro commesso in qual si voglia dominio, Concediamo, et confirmiamo tutte et caduna di quelle concessioni, facolta, et liberta delle quali si fa mentione in dette lettere Appostoliche, con le medeme prohibitioni che in quelle si contengono, le quali tutte et caduna si habiano qui per espresse, et non altrimente, come si de parola in parola fossero qui inserte. Promettendo in parola di Prencipe che tutte gli saranno inviolabilmente osservate. Nel resto vogliamo et intendiamo che siano trattati come gli altri nostri sudditi et Cittadini, et avuti sempre in protettione, et godano delle medeme preminenze, honori, commodità, immunità che loro. Ne mancaremo di far cognoscer a tutti gli sudetti di natione Hebrea che verranno, essersi caro che siano venuti habitar sotto noi. Promettendogli di favorirgli in tutto quello che ragionevolmente si potra,

accio restino sodisfatti di quella openione che hanno conceputa di haver a ritrovar quiete et buoni trattamenti sotto di noi.

Secondo, che possino far et exercitar ogni sorte di arte et mercantie realmente et da buoni mercanti et artefici in questi nostri stati sicuramente et senza alcuno ostaculo et impedimento, con quella liberta che fanno li mercanti et artefici Christiani.

Terzo, Vogliamo ancora che tutti quelli Hebrei che veneranno, siano sicuri d'ogni delitto, condennaggioni in che fossero stati condennati in qual si vogli altro luogo, e tempo, et per qual si voglia delitto et debito che havessero commesso et fatto innanzi la loro venuta, con qual si voglia persona fuori delli stati nostri, et da chi si pretendesse contro di loro havere raggione o attione di hereditia, o lite principiata, o vero da principiare, per le cose del passato. Ordinando che non possino alcuno d'essi Hebrei per alcune d'esse cause essere molestati. Dichiarando che sia di nissun valore, et per non fatto tutto quello che si fara in contrario, et che contra essi ne alcuni di essi non si possa far represaglie reale ne personale. Salvo che fossero debitori ad'alcuni nostri sudditi.

Quarto, Che occorrendo guerra o peste, che Iddio non voglia possino tramutarsi da un luogo a l'altro, cosi nei stati nostri come fuori, dove meglio gli parerà.

Quinto, Che siano essenti liberi et immuni da ogni carico ordinario, et estraordinario, et d'ogni altro carico che habbiano gli stati nostri, reservate le gabelle, et gli daciti che pagano gli Cristiani. Non vogliamo pero che essi siano obligati di allogiare gente di guerra, da piedi ne da cavallo. Anzi ordiniamo che di tal gravezza siano liberi et essenti.

Sesto, Che non possino esser astretti li mercanti et artefici Hebrei a pagare cosa alcuna con li mercanti et artefici Christiani ne le loro compagnie et arti.

Settimo, Che volendo alcuno de i Sciavi da loro comprati farsi Christiano, siano essi Hebrei sodisfatti dil prezzo raggionevole secondo il valor del Schiavo avanti che siano batteggiati.

Ottavo, Che possino condur qualonche sorte di mercantia in qual si voglia maniera in nostri stati, pagando li daciti come gli Christiani : Dichiarando che possano condur liberamente le gioie ligate et sligate di qualonche maniera siano, senza consegna ne pagamento alcuno, intrando et uscendo dalli stati nostri.

Nono, Che a detti Hebrei sia fatto ad ogni caso raggione sommaria et ispedita, etiandio in forma di camera, si come fosse debitor della Ducal camera, cosi del capitale, come de i danni et ogni credito loro.

Decimo, Che sia data fede alli libri de conti de essi Hebrei per tutto quello che si contiene et si contenera in essi libri, mentre che non si provi il contrario. Restando pero salva la fede di ditti libri nel restante.

Undecimo, Che il giorno delle loro festi non possano esser tirati in giuditio per causa civile.

Duodecimo, Che li beccarij Christiani delli luoghi dove habita-

ranno, siano tenuti lasciarli ammazzare le carni a chi ne avera bisogno, secondo loro costumi et ordini, et dargli al prezzo che le venderano alli Christiani, sotto la pena d'uno scudo per volta alli renitenti.

Decimotertio, Che essi mercanti o artefici possino accomprare qual si voglia sorte di robba, salvo cosa sacrate, accomprando però di giorno, et non da Putti.

Decimoquarto, Che essi Hebrei possino comprare case per l'habitatione loro, et possessione per loro viver, et fabricarle, et far meglioramenti se gli verra commodo.

Decimoquinto, Che sia lecito a essi Hebrei pigliar case affitto per loro habitationi, et alli Christiani d'affitarglie[1], pagando loro fitto honesto.

Decimosesto, Che possino essi Hebrei accomprar nelli luoghi dove habiterano del terreno per sepelire loro morti dove meglio gli venera comodo. Et se per li tempi passati ne havessero havuto che li possano recuperar, et le comunita habbiano da prestar ogni aggiutto et favore.

Decimosettimo, Che la settimama santa possano andar per tutto senza che li sia data molestia ne impedimento alcuno nelli luoghi dove habitarano, salvo per il spatio di una Campana all'altra, che starano nelle lor case.

Decimoottavo, Che tra essi Hebrei possano prestar denari con pegni et senza pegni, a usura et senza usura, come tra loro si convenera liberamente.

Decimonono, Che occorrendo lite o controversia alcuna tra Hebrei, si tra forastieri e paesani, o tra paesani istessi, per qual si voglia causa, si pecuniaria et di traffico tra loro, come per causa di attione et giurisdittione de banchi, ancor che fossero de stati differentiati delli nostri non possino tirar l'uno l'altro fuori delli nostri stati, a raggione, ma per li dottori et giudici che s'elleggeranno, intendiamo et vogliamo che si determini et si difinisca ogni loro lite conforme alla loro legge Hebraica. Dichiarando che essi Dottori, o giudici o arbitri che saranno per loro eletti possino stringer li renitenti per scomuniche, per pene et mulcte, applicandole per la metta alla camera nostra, et il resto per luoghi Pij trà loro Hebrei.

Vigesimo, Che possano far le loro sinagoghe et congregationi, et elegger gli loro ufficiali et deputati secondo loro volonta, con auttorita di far le tasse tra loro, et compartir ad ogn'uno la portione sua, et astringerli ogn'uno per le loro portione al pagamento secondo che a loro eletti parera per le spese che si faranno in beneficio della loro università.

Vigesimoprimo, Che li predetti mercanti et artefici Hebrei, non possano esser molestati, ne siano obligati a pagar censo ne altra spesa alcuna insieme con gli Hebrei che gia habitano in questo stato. Perche non intendiamo che habbiano a concorrer con essi

[1] Dans l'exemplaire manuscrit il y a : « d'affitargliele ».

loro in cosa alcuna restando ferma la locatione ad essi accordata.

Vigesimosecondo, Che gli medici et cirogici Hebrei possino et vagliano medicar in qualonche luogo de nostri stati, essendo stati legittimamente in qualche buona università dottorati, nel qual caso non vogliamo che gli possa esser dato fastidio, et qual si voglia persona et magistrato. Dichiarando anco che gli loro studenti et quelli che si faranno dottori, si vagliano delle preminenze et honori delli altri studianti et dottori Christiani.

Vigesimoterzo, Che tutti quelli Hebrei che venerano ad habitare in questi nostri stati, habiano la fede di quel ufficiale che da noi sara deputato o comesso, sotto pena di nullita di questi privileggij, et altra abitraria : dando al detto deputato ampia et piena auttorita di collocar, accomodar, et ripartir li sudetti Portughesi, et altri di stirpe Hebrea, in tutte le Città, Castelli, Terre et Ville de nostri stati, si come gli parera convenir al nostro servitio et commodo loro, ancor che gli fossero banchi de gli altri Hebrei sudetti gia habitanti in esse Città, Castelli, Terre et Ville : dichiarando che possino trafficar et negotiar liberamente, come si è detto, in tutti gli nostri stati mentre però che non prestino denari, ne diano cosa alcuna ad usura. Il che vogliamo essergli prohibito, sotto pena a noi arbitraria.

Vigesimoquarto, Che essendo convinto alcuno Hebreo di haver copulato con alcuna Christiana, paghi per la prima volta che sara giustamente accusato, scudi cinquanta, la seconda cento. Et in caso di inhabilità di pagar la pena pecuniaria, che se gli dea per la prima volta due tratti di corda in publico : la seconda, quattro, et la terza quello che sarà da noi arbitrato.

Vigesimoquinto, Che non possi esser artato per diretto ne per indiretto alcun Hebreo ne Hebrea, a farsi batteggiar di fatto, però se alcuno vorrà voluntariamente farsi Christiano intendiamo che servando li canoni, debbano durante quaranta giorni esser in liberta, accioche ogn'uno liberamente possa parlargli, et se perseverarà, che depuis si essequisca la sua volontà, ordinando però che nessuno minor de quindeci anni si possa far Christiano in alcun modo.

Vigesimosesto, Che non possono esser inquiriti ne maltrattati in parolle ne in fatti da persona alcuna, et quando ciò occorresse, gli provederemo di spedita giustícia, et in tal caso si dara fede agl'istessi Hebrei, mentre che non siano gl'interessati.

Vigesimosettimo, Che morendo alcuno Hebreo senza herede, possa lasciar il suo à chi meglio gli parerà, non ostante qualunque legge, statuti, decretti, et consuetudine in contrario.

Vigesimoottavo, Che possano far stampar, tener in casa, et mandar fuori ogni sorte di libri Hebreici, mentre che non siano delli prohibiti per l'indice Apostolico conforme al concilio.

Vigesimonono, Che possano servirsi per lattar loro figliuoli di Balie Christiane, et anco de Servitori, et Serve Christiane per loro bisogni, mediante la dovuta mercede, purche non gli persuadino ne astringano a farsi hebrei.

Trigesimo, Che daremo a detti Hebrei tre Conservatori, cioè uno in Savoia, l'altro in Piemonte, il terzo nel contado di Nizza, i quali habbiano da deputar i loro sottoconservatori in ogni luogo dove habitaranno essi hebrei per maggior loro commodità.

Trigesimoprimo, Che volendosi partire li detti Hebrei dalli nostri stati tutti o parte avanti che sia finito il tempo della presente concessione sottospecificato, Noi li faremo accomodar di Barche, Carri, Cavalli et Bestie, come meglio a loro piacerà, mediante il pagamento.

Trigesimosecundo, Che per obviare meglio il commercio nelli nostri stati. Se detti Hebrei vorranno condurre o far venire in essi stati Turchi, Mori, Persiani, Armeni, o d'altra natione et lingua, per trafficare, mercantare, et negotiare, lo potrano fare. Et sara lecito a detti Turchi, Mori, Persiani, Armeni, et ad altri di altra natione et lingua, di venire nelli nostri stati con lor mercantie et danari quando vorranno, et partirse, senza che sia lor dato impedimento ne fastidio alcuno, tanto nelle persone, che beni loro, prohibendo che per qualsivoglia causa non si possa far represaglia alcuna, volendo, che siano liberi, et sicuri, trattati et rispettati come li nostri sudditi ne saranno astretti ad altro che a pagare li daciti et gabelle ordinarie ; Dechiarandosi per tali nelle entrate de nostri stati, et che non vengano ad altro effeto che per mercantare et negotiare come sopra, con consignarsi al console che noi deputaremo.

Trigesimoterzo, Che tutti gli Privileggij, immunità, commodità, franchise, dechiarationi, et tutto quello che habbiamo concesso in beneficio et utile delli Hebrei sudetti già habitanti nel Piemonte nelli privileggij loro sotto li 28 di Novembre, Millecinquecentosessantacinque, siano communi a tutti quelli Hebrei sudetti, et che possino gioir et goder di essi Privileggij, si come quivi di clausula in clausula et di parola in parola fossero espressi et specificati.

Trigesimoquarto, Che le sudette concessioni capituli et Privileggij gli saranno inviolabilmente osservati per il spatio et tempo di anni vinticinque prossimi. Con un'anno di contrabando, non ostante qualonche legge, statuto, decreti, consuetudini, et altra cosa contraria. Alle quali in questo caso derroghiamo. Mandando per ciò, et commandando à tutti nostri Ministri, Ufficiali, Vassalli et Sudditi, et altri a quali spettarà, che debbano osservare et far'inviolabilmente osservare li predetti capituli nelli precedenti quattro foglij et presenti contenuti. Alli sopranominati Hebrei in tutto et per tutto, secondo loro forma, mente, et tenore, senza alcuna difficoltà, Sotto pena alli inferiori delli Senati et Camera nostra di conti, di cento scudi per ogn'uno, et ogni volta che si contrafara, applicabili al fisco nostro, et per quanto estimano cara la gratia nostra. Che tal è nostra mente. Dat. in Turino alli quattro di Settembre Millecinquecentosettantadue.

EMANUEL FILIBERT. Vista STROPIANA CALUSIO.

In Turino. Ad instantia di M. Vitale di Sacerdoti Hebreo. MDLXXII.

CONTROVERSE ENTRE UN JUIF ET UN CHRÉTIEN

AU XI° SIÈCLE

On sait depuis longtemps, et entre autres par la belle étude de M. Zadoc Kahn sur Joseph le Zélateur (*Revue*, t. I, p. 222-216 ; t. III, p. 1-38), avec quelle liberté les Juifs discutaient, au moins en France, et avant le XIIIe siècle, sur le Christianisme et ses dogmes, même avec les plus hauts dignitaires du clergé. A en croire certains écrivains chrétiens, les Juifs auraient même quelquefois provoqué ces discussions[1]. Les prêtres, moins familiarisés avec la Bible que ceux-ci, redoutaient ces luttes théologiques, où ils étaient facilement vaincus[2]. On dirait qu'ils cherchaient à se réhabiliter

[1] Ainsi Pierre de Blois répond à l'évêque de Worchester : « Quia tamen lamentabili querela deploras te ab hæreticis et Judæis obsessum nec habere ad manum unde possis eorum machinamenta elidere... » Pierre de Blois, *Liber contra perfidiam Judæorum*, dans la Bibliothèque des Pères latins, éd. de Lyon, t. XXIV, p. 1189. L'auteur d'un *Traité contre les Juifs*, qui a vécu au XIIe siècle, probablement en France, dit qu'il a écrit : « ut de scripturis contra perfidiam Judæorum qui detrahunt fidei christianæ aliqua respondere simus instructi... Scribimus ergo non ut nostra laudentur, sed ne Judæis risum nostræ imperitiæ præbeamus, qui totiens nobis insultant et quodammodo cum Golia dicunt : Eligite ex vobis unum qui ineat nobiscum singulare certamen. » *Anonymi Tractatus contra Judæum*, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, p. 1510.

[2] Pierre de Blois, que nous avons déjà cité, dit encore à l'évêque de Worchester : « Utinam nemo qui exercitatos non habeat sensus cum hæretico disputet vel Judæo. Nam propter disputationes illicitas et incautas virulenta hæresum seges circumquaque silvescit. Dum hi, qui ignorant et errant volentes obstruere os loquentium iniqua, ponunt lucem tenebras et tenebras lucem, et dum alios a suis volunt relevare erroribus, seipsos in deteriora præcipitant... Noli ergo cum Judæo, vel hæretico disputare. Esto ad tempus, sicut homo non audiens, et non habens in ore suo redarguationes... Quod autem disputare affectas cum Judæis, ut eos convincas et convertas ad fidem eo ipso te minus approbo, quia verberas aerem te stulto et inani studio consumens... Cum enim quidam eorum susciperint fidem, reliqui adhuc in sua obstinatione perseverant... Mihi consiliosius videretur fidei nostræ, ad tempus dissimulare injuriam, quàm cum populo duræ cervicis atque pertinacis, vero bestiale certamen inire, et citra omnem spem futuri proventis, mittere se in animæ fideique discrimen... (*L. c.*)

ou tout au moins à atténuer l'effet produit sur le peuple par ces disputes, en écrivant des traités d'apologie du christianisme. Le XIIe siècle en compte déjà un grand nombre, tels que :

De incarnatione, adversus Judæos[1], par Guibert, abbé de Nogent (1104-1124)[2] ; *Annulus, seu Dialogus Christiani et Judæi de fidei sacramentis*[3], par Rupert (1120-1135) ; *Tractatus adversus Judæorum inveteratam duritiem*[4], par Pierre le Vénérable, abbé de Cluny (1122-1156) ; *Altercatio Judæi cum Christiano de fide christiana*, adressée à Alexandre, évêque de Lincoln (1123-1148) et attribuée faussement à Guillaume de Champeaux[5] ; *Tractatus contra Judæum*, par un anonyme[6] ; cette œuvre porte la date de 1160[7] ; *Liber contra perfidiam Judæorum*, par Pierre de Blois (1160-1200)[8] ; peut-être la *Disputatio ecclesiæ et synagogæ*, par un certain Gilbert[9].

Comme on le voit par cette liste incomplète, la forme littéraire affectionnée par ces auteurs était le plus souvent le dialogue. En faisant parler la synagogue ou le Juif, on donnait plus de force aux aveux qu'on était censé lui arracher. Les personnages qui entrent en scène sont donc purement fictifs, et ces dialogues, le plus souvent fastidieux, n'offrent aucun intérêt historique. Mais en voici un tout différent, c'est l'*Altercatio Judæi cum Christiano de fide christiana*[10]. Celui-ci contient comme le procès-verbal d'une controverse qui a réellement eu lieu entre des personnes qui ont réellement existé. Il a donc un véritable intérêt historique, et cet intérêt est d'autant plus grand que l'action se passe en Angleterre à une époque où les renseignements sur les Juifs de ce pays sont des plus rares. De plus, l'ouvrage se distingue de tous les au-

[1] Ed. Dacherius, Paris, 1651.
[2] Nous plaçons entre parenthèses la date de l'investiture et celle de le mort.
[3] Dans l'édition des œuvres de saint Anselme de Gerberon, Paris, 1675.
[4] Dans la Bibliothèque des Pères latins, éd. de Lyon, t. XXII.
[5] *Ibid.*, t. XX.
[6] *Ibid.*, t. XXVII, et dans Martène et Durand, *l. c.*
[7] N. 34 « Millesimus centesimus sexagesimus meis dico temporibus, jam annus evolvitur ex quo Filius virginalis effulsit in mundo. »
[8] Bibl. des Pères lat., t. XXIV ; Migne, *Patrologie lat.*, t. CCVII. Ce traité est envoyé à Jean, évêque de Worchester (episcopo Wigorniensi). S'agit-il de Jean de Pageham (1151-1157), car Pierre ne s'y nomme pas abbé, ou de Jean de Coutances (1196-1198) ?
[9] Dans Martène et Durand, *l. c.*; voyez plus loin.
[10] Il est imprimé à la suite des œuvres de saint Anselme de l'éd. Gerberon, Paris, 1675 et 1721 et dans la *Patrologie latine* de Migne, t. CLIX. Ce titre n'est pas donné par l'auteur lui-même, mais c'est celui sous lequel il est désigné par tous les chroniqueurs ecclésiastiques. Baleus, *Illustrium majoris Britannicæ scriptorum summarium*, Bâle, 1559, p. 173 ; Henricus Gandavensis, *apud* Fabricius, *Bibliot. script. eccles.*, p. 118, ch. VI ; Anonymus Mellicencis, *ibid*, p. 155, ch. XCVII ; Aubertus Mireus, *ibid.*, p. 56, ch. CCCXXXII ; Trithemius, ch. CCCLIII, *ibid.*

tres dialogues que nous avons cités par le ton de bonne compagni qui y règne d'un bout à l'autre et qui repose des grossièretés aux quelles les polémistes chrétiens se croyaient tenus contre les Juifs C'est pour ces diverses raisons que nous croyons pouvoir appele l'attention de nos lecteurs sur cet ouvrage.

L'*Altercatio Judæi de fide christiana* a pour auteur Gilber Crépin, lequel fut abbé de Westminster de 1084 à 1117 et a compos un certain nombre de travaux d'exégèse et d'homilétique [1]. Il étai en correspondance épistolaire avec saint Anselme; il nous rest même certaines lettres que celui-ci lui adressa. Il envoie ce dia logue à cet illustre théologien. Or, comme il lui donne le titr d'évêque de Cantorbéry, l'écrit a donc été composé entre 1092 e 1109 (dates de l'épiscopat d'Anselme). On pourrait peut-être con jecturer qu'il est antérieur à l'an 1096, car il ne contient aucun allusion aux Croisades.

Voici le sommaire de la préface :

Gilbert « procurator et servus » de l'abbaye de Westminster a divin Anselme, évêque de Cantorbéry : Je t'envoie cet opuscul qui renferme les objections d'un Juif contre la religion chrétienn et les réponses que je lui fis. Je ne sais où ce Juif naquit, mais il a été instruit à Mayence [2] ; il était très versé dans la connaissanc de la loi et de la littérature chrétiennes et avait un esprit exerc aux Ecritures et aux disputes contre notre religion. Il venait sou vent me voir, en ami, soit pour affaire, soit simplement pour m rendre visite, car je lui étais parfois nécessaire [3]. Toutes les foi qu'il venait ainsi, nous causions amicalement de l'Ecriture et d notre foi. Un jour que nous avions tous les deux quelque loisir nous conversâmes longuement sur ces sujets. Quelques personne ayant assisté à cet entretien, me demandèrent de mettre par écri notre discussion. Je me suis rendu à leur désir, mais j'ai remplac le nom des interlocuteurs par les titres « le Juif », « le Chrétien » Je vous envoie cet écrit, en vous priant de l'examiner, de le cor riger s'il y a lieu, de le supprimer même, si c'est nécessaire

[1] On en trouvera la liste dans Fabricius, *Bibliotheca latina*, t. II, p. 34.

[2] On remarquera que Gilbert dit seulement que ce Juif avait été instruit à Mayence mais qu'il ne dit nullement qu'il l'ait rencontré en cette ville. Au contraire il semble bien que notre abbé soit dans son abbaye, les visites du Juif s'expliqueraient moins facilement si Crépin était en voyage. Cependant tous les chroniqueurs ecclésiastiques s'appuyant d'un côté sur la connaissance du voyage fait par Gilbert en Allemagne et de l'autre sur la mention de Mayence en cette lettre, s'accordent à affirmer qu'il a eu sa discussion à son passage en cette ville (Baleus, l. c., Mirens, l. c.).

[3] « Plurimum mihi familiaris sæpe ad me veniebat, tum negotii sui causa, tum mei videndi gratia, quoniam in aliquibus illi multum necessarius eram. »

« Cependant, ajoute Gilbert, un des Juifs qui était alors à Londres se convertit à Westminster, il demanda le baptême publiquement et se fit moine [1]. »

Après ce récit, que nous n'avons aucune raison de mettre en doute, vient la discussion qui est ouverte par le Juif. Les deux adversaires font preuve de science et de raison, mais comme en somme ils ne produisent que les arguments classiques et que ce dialogue est imprimé, nous n'essayerons même pas de l'analyser. Nous nous contenterons de donner le sommaire d'un passage qui nous paraît intéressant et qui indiquera la manière des deux polémistes.

Le Juif ayant demandé au chrétien où la Bible dit que Dieu se fera homme, qu'une vierge enfantera par le fait de Dieu et conservera sa virginité après sa conception, le chrétien lui cite avec force commentaires le texte de Baruch (III, 36-38) qui porte : « Après cela il a été vu sur la terre et a conversé avec les hommes », et un passage d'Ezéchiel (XLIV, 2-3) : « Dieu me dit : Cette porte sera close et ne sera pas ouverte, aucun homme n'y passera, mais le Seigneur Dieu d'Israël y est entré... ». Le Juif réplique : Si vous vous permettez d'interpréter ainsi les textes, il y en a bien d'autres que vous pourrez invoquer. Vous autres, Chrétiens, vous citez beaucoup de passages des livres des prophètes qui n'existent pas. Ainsi ce texte de Jérémie n'est nulle part dans cet auteur. Si tu l'y trouves, j'accepterai tout ce que tu as dit. Mais si tu ne l'y découvres pas, « abandonne une si grande animosité contre nous ». Et même le verset que vous invoquez contre nous avec tant de sévérité « ore tam severo » : « Une vierge concevra et enfantera un fils » n'a pas ce sens dans Isaïe ; il signifie : « Celle qui était cachée [2] concevra et enfantera un fils. » Quand même d'ailleurs le texte porterait « une vierge », rien n'in-

[1] Ce mot « cependant » veut-il dire que l'ouvrage ne mériterait pas ce sort, puisqu'il a eu pour effet de convertir un Juif ? — Je ne pense pas que ce Juif converti soit le Robert pour lequel saint Anselme écrit à Ernoufe et à Guillaume, archidiacre (l. III, epist. CXIII).

[2] Je ne sais si aucun commentateur juif, antérieur au XIe siècle, a jamais ainsi traduit le mot *Alma*. Je crois qu'ici le Juif s'est souvenu de saint Jérome. Celui-ci dit en effet dans son *Liber hebraicarum questionum in Genesim*, sur XXIV, 43 (Migne, t. XXIII, p. 973-974) : « Nam in eo loco ubi in nostris Codicibus scriptum est : Ecce virgo concipiet et pariet, Aquila transtulit : Ecce adolescentula concipiet et pariet. In Hebræo legitur : Ecce *alma* concipiet et pariet... Alma quod interpretatur *abscondita*, id est virgo nimia diligentia custodita, majoris mihi videtur laudis esse quam virgo... Et quæ abscondita est, juxta idioma linguæ hebraæ, consequenter et virgo est, quæ autem virgo non statim sequitur ut abscondita sit... Ostendant igitur Judæi in Scripturis alicubi positum *alma* ubi adolescentulam tantum et non virginem sonet : et concedimus (*al.* concedemus) eis illud quod in Isaia apud nos dicitur :

diquerait que cette femme dût rester vierge après la conception.

Le Chrétien lui répond : La Bible que nous avons vient de vous, c'est la Bible hébraïque traduite par les Septante en grec et de là en latin « mot à mot ». — En effet, le livre de Jérémie ne renferme pas les versets que j'ai cités, mais qu'importe, puisqu'ils sont dans Baruch, lequel a écrit sous la dictée de Jérémie, comme le témoigne ce prophète (*Jér.*, XXXVI, 4).

Le Juif alors avec malice : En fait de Septante, je ne connais que les soixante-dix anciens établis à côté de Moïse, lesquels n'ont jamais interprété la Bible, que je sache. Après eux sont venus et David et les prophètes qui ont beaucoup écrit, mais toujours en hébreu. Quant aux autres livres (qui ne sont pas écrits en cette langue), nous ne leur reconnaissons aucune autorité.

Le Chrétien finit une de ses répliques en appliquant aux gentils et aux Juifs les versets : « Qu'ils soient confondus ceux qui adorent les objets sculptés et qui se glorifient en leurs idoles, qu'ils soient effacés du livre des vivants... » Le Juif lui répond : Eh bien! que les Chrétiens soient confondus aussi, puisqu'ils adorent des choses sculptées et mettent leur gloire en des idoles. En effet, vous représentez Dieu même, tantôt suspendu misérablement sur une croix où il est attaché par des clous — spectacle qui lui doit être odieux à lui-même — et vous l'adorez, et vous figurez autour de la croix un soleil ayant à moitié la forme d'un jeune homme, épouvanté par je ne sais quelle cause, puis une lune fuyant, ayant à moitié la forme d'une jeune fille, lugubre et ne montrant que la moitié du disque ; tantôt vous le représentez assis sur un trône élevé, faisant un signe de la main, et ayant autour de lui un aigle et un homme, un veau et un lion. »

Tous ceux qui liront cet intéressant écrit seront frappés de l'at-

Ecce virgo concipiet et pariet non absconditam virginem sed adolescentulam significare jam nuptam ». Ce passage de saint Jérome a été bien gauchement tronqué dans l'*Altercatio Sinagogæ et Ecclesiæ*, dont nous parlerons plus loin. Voici en effet ce qu'on y lit (fol. CVII, *b.*) : « Et hic inserendum quod perfidi Judæi causantur, contra naturam virginem parere. Invenimus in Scripturis Aalma pro virgine nimia diligentia custodita positum. Unde ostendat perfidus Judæus in Scripturis alicubi positum Aalma ubi tantum adulescentulam non virginem sonet et concedimus eis illud quod in Isaia legitur : Ecce virgo concipiet et pariet filium non absconditam virginem sed adulescentulam virginem significare jam nuptam. »

[1] « Ipsum etenim Deum effigiatis aliquando miserum pendentem in patibulo cruci clavis affixum, quod ipso etiam visum horrendum est atque adoratis et circa crucem effigiatis semipuerum solem nescio unde exterritum, et fugientem lunam semipuellam lugubrem, semumque lucis suæ cornu occultantem aliquando autem Deum effigiatis sublimi solio sedentem, manuque porrecta signantem, et circa eum quasi magno dignitatis præstigio, aquilam et hominem vitulum et leonem. » On sait qu'en effet, au moyen âge, les crucifix étaient ornés d'un soleil et d'une lune obscurcis. Parmi tant d'explications qui ont été données de ce symbole, nous croyons que la meilleure est

titude et du ton modéré des interlocuteurs. C'est un phénomène assez rare au moyen âge que cet esprit de tolérance chez un membre du clergé, cette hardiesse de langage chez un Juif. Aussi quelques années après, un auteur inconnu falsifiant cette œuvre aimable s'est-il empressé de donner aux réponses du chrétien un caractère dur, violent, injurieux.

Ce qu'il faut noter encore, c'est que, si le Juif raisonne avec un grand bon sens et quelquefois même avec malice, le chrétien fait preuve d'un réel talent de dialecticien et d'une très riche érudition. Si vraiment ce dialogue était fictif et que les objections du Juif fussent du fait de Gilbert Crépin, on ne saurait trop s'étonner de la hardiesse de cet abbé, car le Juif parle exactement comme un Juif aurait pu le faire. Ce serait, contrairement à la vraisemblance, attribuer à un auteur du XIe siècle cette « indifférence suprême » du savant qui voit également les deux faces de la question qu'il étudie.

Le dialogue de Gilbert Crépin paraît avoir été tenu en grande estime, car il eut bientôt la singulière fortune d'être falsifié par un ecclésiastique peu scrupuleux. Il existe, en effet, comme nous l'avons déjà dit, une *Altercatio Judæi cum Christiano de fide christiana*, qui, dans la Bibliothèque des Pères latins (éd. de Lyon), est attribuée à Guillaume de Champeaux. Dans la préface, l'auteur, qui ne se nomme pas du reste, dédie son œuvre à Alexandre, évêque de Lincoln. Or, il est impossible que Guillaume ait correspondu avec cet évêque, puisque celui-ci ne porta ce titre qu'en 1123 et que lui-même mourut en 1122. Il est probable que l'éditeur a été victime d'une confusion. Le ms. dont il s'est servi provenait de Châlons-sur-Marne, Guillaume de Champeaux ayant été évêque de cette ville, il n'en fallait pas plus pour établir un rapport entre ces deux faits.

Cet écrit nouveau semble avoir été répandu, et comme les copistes en ont vu la ressemblance avec l'œuvre originale, quelques-uns ont placé la dédicace à Alexandre à la suite du dialogue de Crépin. C'est le cas pour le ms. Saint-Victor d'après lequel Gerberon a fait son édition[1]. Mais ce savant, non content de reproduire servilement cette partie, bien qu'elle fît double emploi avec la préface de Gilbert, s'est avisé de mettre en note que c'est par erreur qu'elle se trouve à la fin du dialogue et qu'elle devrait le

celle qui voit dans ces représentations la traduction en peinture du verset d'Isaïe qui se rapporte aux temps messianiques : « La lune sera confuse et le soleil honteux » (*Isaïe*, XXIV, 23).

[1] Le ms. latin 15688 de la Bibliothèque nationale, qui date du XIVe siècle, ne l'a pas.

précéder[1]. Ainsi ce serait Gilbert qui aurait écrit à la fois à saint Anselme et à Alexandre, évêque de Lincoln, bien qu'il fût mort six ans avant l'investiture de celui-ci, et il aurait eu la fantaisie de transformer ainsi son introduction : « Je connaissais un Juif à cause d'une certaine affaire ; enfin, par amour, je l'engageais fréquemment à abandonner le judaïsme et à se faire chrétien ; je lui avais montré souvent son erreur, mais il était obstiné. »

Si nous ne connaissons pas le nom de l'auteur de ce pieux larcin, nous n'avons pas le droit d'en conclure que ce dialogue n'a pas été effectivement envoyé à cet Alexandre. On peut supposer qu'un clerc amateur, trouvant à son goût l'ouvrage de Gilbert, mais jugeant aussi que celui-ci s'était rendu coupable de trop de condescendance à l'égard du Juif et qu'il avait omis nombre de questions importantes, se sera avisé de modifier et de démarquer prudemment l'original et aura jugé digne son œuvre nouvelle d'être adressée à l'évêque de Lincoln. Et il faut bien reconnaître qu'il s'est acquitté de sa tâche en conscience : Gilbert lui-même aurait eu de la peine à s'y reconnaître. Autant les sentiments de celui-ci sont modérés, tolérants, raisonnables, autant les procédés de notre anonyme sont grossiers et violents. Les deux interlocuteurs qu'il fait parler sont des gens sans éducation qui s'injurient presque. Les arguments des deux adversaires n'ont pas trouvé grâce à ses yeux, il les altère et les modifie. Le Chrétien reproche au commencement au Juif de ne pas observer la Loi. Et le Juif de répondre : « Mais ne l'observons-nous pas, ne faisons-nous pas la circoncision, les sacrifices (autant que nous le pouvons) ? » Le Juif d'ailleurs est de bonne composition, il s'avoue bientôt vaincu, et il trouve les réponses de son interlocuteur si édifiantes qu'il se borne à lui adresser des questions sur les anges, le libre arbitre, le diable, etc. Dans ce long fatras fastidieux, nous ne relèverons qu'un point intéressant. Le Chrétien s'emparant du verset, qui dans le dialogue de Gilbert est cité par le Juif : « Dieu vous suscitera un prophète » pour l'appliquer au Christ, le Juif lui répond : « Ce prophète, c'est Josué. »

On attribue encore à Gilbert Crépin la *Disputatio ecclesiæ et synagogæ*, qui a pour auteur un certain Gilbert. Il est impossible de croire que l'écrivain érudit et subtil, qui a composé l'*Altercatio Judæi* se serait abaissé à écrire ce dialogue, prétentieux, insipide, dénué de tout intérêt. Lui qui connaissait si bien la Bible et qui en a commenté certaines parties ne se serait pas condamné à

[1] Cette note a été reproduite dans l'édition Migne. Wolf, *Bibl. heb.*, t. II, p. 997, commet la même erreur.

ne citer aucun verset biblique, comme l'a fait l'auteur de la *Disputatio*.

Fabricius confond l'opuscule de Gilbert Crépin avec un dialogue qui porte un titre presque semblable : *Altercatio sinagogæ et ecclesiæ, in qua bona omnium fere utriusque Instrumenti librorum pars explicatur* : opus pervetustum ac insigne, antehac nusquam typis excusum. Interlocutores Gamaliel et Paulus. — Coloniæ, apud Melchiorem Novesianum anno MDXXXVII mense septembri [1].

Ce dialogue n'a aucun rapport avec le nôtre, il est, comme tous les autres, apocryphe. On en ignore l'auteur ; l'éditeur nous apprend qu'il l'a imprimé d'après un manuscrit unique, en tel état de vétusté que certaines lettres en étaient effacées ; il suppose que l'auteur a vécu au temps de Charlemagne, parce qu'il cite parmi ses contemporains Jean Scot : « Theologus apud Græcos Linus fuit, apud Latinos Varro et nostri temporis Johannes Scotus de decem categoriis in deum. » La preuve est faible, car *nostri temporis* peut signifier ici les temps modernes en opposition avec l'antiquité romaine et grecque.

Avant de terminer, je dois mentionner un autre dialogue, postérieur de peu à celui de Gilbert Crépin (Bibl. des Pères, de Lyon, t. XXI) et qui est dû à Odon, évêque de Cambrai (1105-1113). Celui-ci raconte dans sa préface qu'étant allé à Fémy, aux approches de la noël 1105, il parla aux frères assemblés en chapitre sur le motif et la cause de l'Incarnation. Un d'entre eux le pria de mettre par écrit son entretien ; il allait le faire, quand il fut obligé de se rendre au concile de Poitiers (mai 1106). En passant par Senlis, il eut occasion de faire usage de son discours contre le juif Léon, qui vint le trouver à son auberge pour discuter avec lui. Plus tard, il mit par écrit sa controverse. La simple lecture de cet ouvrage montre qu'Odon n'a fait que donner à son discours la forme d'un dialogue. Le trait final le dit assez : Après avoir convaincu le Juif, Odon lui demande pourquoi il refuse de croire : « C'est pour ne pas exposer la vérité de ma religion aux raisonnements des chrétiens. » L'*Histoire littéraire de la France*, t. XIII, p. 3-4, pense que ce Léon est le maître de R. Gersom de Metz et elle en induit que Gersom a dû vivre au XIIe siècle !

ISRAEL LÉVI.

[1] Le titre est orné d'un dessin représentant, d'un côté, Gamaliel, de l'autre Paul, entre ces deux figures, le Christ tenant la boule surmontée de la croix et sous celui-ci, en bas, Moïse portant les deux tables de la loi.

DOCUMENTS INÉDITS

(SUITE[1])

VI. ACTE D'ACQUISITION (*SCHTAR*) FAIT A COLCHESTER EN 1252

Le document que nous publions plus loin a été transcrit en caractères latins par W. Bedwell (en l'année 1586), dans le ms. de la Bodléienne Laud. 172 (notre catalogue n° 2528), qui renferme l'édition du dictionnaire chaldéen, de Sébastien Munster (Bâle, 1527), avec des additions manuscrites de Bedwell. C'est, croyons-nous, le premier document hébreu qui mentionne l'existence des Juifs à Colchester ; l'original est présentement perdu, à moins qu'il ne se trouve parmi les nombreux *Sch'tar*, conservés dans le *Record-Office* à Londres. Nous espérons que M. Davis ou quelque autre savant publiera un jour ces *Sch'tar*, qui ont une certaine mportance pour l'histoire des Juifs en Angleterre, sur laquelle les documents n'abondent nullement. La transcription anglaise, telle qu'elle se trouve dans le ms., a paru dans l'*Athenæum* du 4 novembre 1882 ; nous donnerons ici le texte hébreu tel que nous avons pu le reconstituer d'après la pièce anglaise, où la transcription est quelque peu étrange.

בפנינו חתומי מטה בשני בשבת בשנת[2] בשבע ועשרין יום לירח אדר בשנת חמשת אלפים ושמנה עשר לבריאת עולם למנין שאנו מונין כאן בקולציישטאר מתא. איך באו לפנינו ר' יצחק ורבי יוסף ובנימין בני ר' יחיאל ואמרו לנו הוו עלינו עדים וכתבו וחתמו בכל לשון זכות וקנין לפי שרצינו בנפש חפיצה שהנחנו לר' שמואל אחינו הגדול את חלקינו מן הבית שנעלה לנו ביהושה שחיד לזקנינו הר' שמואל ברחוב שטוקווילאר

[1] Voir *Revue*, tome IV, p. 173, et tome V, p. 41.

[2] Il y avait probablement deux fois בשבת dans l'original, et Bedwell aura lu le second בשנת.

כל אותו הבית עם האפורטנאנץ[1] שהנחנו לו לדור בו ולהשתמש בכל מיני תשמש ואיש אל ימחה בידו זאת לדעת מראש חדש ניסן שנת שמנה עשר לפרט עד חמש עשרה שנה אחר זמן הנק' ובניסן זה הנק' פשקש שהיה בשנת שתים וארבעים למלכות אדונינו המלך הנרי בן המלך יודהן ואלו הן התנאים אשר בין ר' שמואל הנק' ואחיו הנק' ר' ש' ידור בבית חמש עשרה שנה ועליו להגין ולהציל הבית מהיזק רוח וגשם וביציאתו יהיה הבית במעמדו הראשון כבכניסתו ובצאת ר' ש' מן הבית הנק' אל יוציא ממנו דבר שהיה צריך לחדר ולעליה אשר בנה ר' ש' הנק' וכאשר יתמו החמש עשרה שנה הנק' אם ירצו השלשה אחים הנק' להוציא את אחיהם ר' שמ' הנק' מן הבית הנק' הרשות בידם ואז יצא ר' שמ' הנק' מן הבית הנק' הוא וכל אשר לו בלא דין ודברים ולא יוכל לתבוע ולערער ולשאל על הבית הנק' כי אם חלקו המגיע לו ונשבעו האנשים הנק' איש לאחיו בתורה בנטילת חפץ בפנינו לקיים את התנאים האלו כאשר הם כתובים בשטר זה בלא הערמה ומה שראינו וצוו לנו לכתוב ולחתום להיות ביד כל אחד מהם לעצת וראיה כמה עדים כשרים כתבנו וקנינו מידם קנין גמור כתיקון חכמים לר' שמ' אחיהם הנק' ככל מה דכתיב ומפורש לעיל במנא דכשר למקני ביה שריר וקיים:

יהודה ב"ר יצחק.

יוסף בהר' יהושעיה.

Devant nous soussignés, lundi, 27 du mois d'Adar, en l'année 5018 de la création du monde (= 1258), ainsi que nous comptons ici à Colchester, vinrent R. Isaac, R. Joseph et Benjamin, fils de R. Jehiel, et ils nous dirent : Soyez témoins et signez avec votre sceau, selon les actes légaux, que nous avons transmis volontairement à R. Samuel, notre frère aîné, nos parts de la maison que nous avons reçue comme héritage de notre grand-père R. Samuel, dans la rue de Stockwelle, toute la maison avec ce qui y appartient, afin qu'il puisse y demeurer et s'en servir entièrement. Que personne n'y mette obstacle à partir du jour de la néoménie de Nissan de l'année 5018, et pendant les quinze ans qui suivront ; ce Nissan, surnommé Pâques, dans l'année quarante-deux du règne de notre roi Henri (III), fils du roi John. Voici les conditions conclues entre ce R. Samuel et ses frères : R. Samuel habitera la maison pendant quinze ans et la mettra à l'abri contre les dommages causés par le vent et la pluie, de sorte que la maison se trouve dans un bon état lorsqu'il la quittera ; il n'enlèvera des constructions que ce qu'il aura ajouté au parterre ainsi qu'aux étages supérieurs. Après ces quinze ans, si les trois frères veulent faire sortir R. Samuel de ladite maison, ils en auront le droit, et celui-ci devra s'en aller, sans contestation quelconque ni procès, et ne réclamera que la part qui lui en revient comme héritage. Les quatre frères se sont juré mutuellement sur la Torah et en mettant la main sur un objet, d'observer exactement les conditions susdites

[1] Cette expression se trouvait ainsi dans l'original.

sans aucun subterfuge. Nous, soussignés, avons écrit et signé ce que nous avons vu et ce qu'on nous a demandé, afin que chacun d'eux ait la preuve en main ; nous en avons pris possession, selon les statuts rabbiniques, pour le susdit R. Samuel, d'après les conditions expliquées et consignées dans ce document, en touchant un vêtement [1] valable pour l'acte d'acquisition.

Juda, fils de R. Isaac.

Joseph, fils de R. Yehoschayah.

Nous saisissons l'occasion de donner l'extrait suivant intéressant l'histoire des Juifs en Angleterre, que nous avons détaché des « *Notes from the monuments of Magdalen College, Oxford* », (8° Oxford) publié par M. W. D. Macray. Cet ouvrage n'ayant été tiré qu'à un petit nombre d'exemplaires, il est peu probable qu'il soit parvenu à la connaissance des savants qui s'occupent de l'histoire des Juifs. Notre extrait est emprunté aux pages 124 et 125.

La publication *in extenso* des documents cités dans les notes suivantes pourraient paraître (avec la permission des autorités du susdit collège) au volume des *Regesta* concernant les Juifs d'Angleterre que nous croyons en préparation.

[P. 124]. JEWS. *c.* 1200-10. Richard Aaron, steward to the Bishop of Norwich. Beighton 43.

1207. « Ysaac fil. Mossei, de Winton », a money-lender, appears to charge 65 per cent. Miscell. 284.

1227. Copin and Vives his son, Jews of Oxford. Dorchester 11.

c. 1230-40. Deulebenes, Ursel, Habreham, El(ias), and Pinche, some of the Jews at Winchester. Benham 50.

[P. 125]. *c.* 1235. Hen. III. gives 40 marks for land at Headington, « ad adquietandum de Judaismo ». Headington 52, 54.

1242. Hen. III. levies a tax to pay a debt to Jews. Whitfield 60.

1243. Benjamin, son of Joseph, son of Copin of Oxford. Thornboro' 96 (2).

1243. A « star » in Hebrew. *Ibid.* 96 (3).

1245. Elyas Jew of Winchester. Selborne 297.

1252. Mildegoda, widow of Copin son of Bonefey. Oxf. St. Ald.

c. 1250-80. Thomas Ysaac. Willoughby 72, 118.

1261-2. Cresse and Jacob, sons of Mossy of London [2], Jacob son of Bonamy, Abr. Pernaze, Benedict de Schola, Jacob de Excestre. Oxf. All SS.

[1] Cet acte s'appelle dans le langage rabbinique קנין סודר, et a son origine dans la Bible, cf. *Ruth*, IV, 7. Par inadvertance nous avons rendu dans l'*Athenæum* le mot מנא par « une pièce d'argent ».

[2] Serait-ce l'auteur de כ' הטהם, dont M. Collins publie en ce moment une édition ?

c. 1270-77. Cokerell Jew of Winchester. Skyres 25, 38.
1276. Robert Ysaac. Willoughby 79.
c. 1290. Jacob Mildegod, Marra wife of Benedict le Eveske, Samuel de Berkhamstede, Pya wife of Benedict de Kauz, Avegny daughter of Benedict de Wynton, Joseph son of Mosses, Benedict de la Cornere, Jews at Oxford. Oxf. St. Aldate 30.
1337. Margery Ysaac. Willoughby B. 116.
1349. Will. son of Rich. Juddessone (?). Tempsford 4 A.
[13th cent.] John the miller sells 10 acres at Kiftelay (Iffley) to the Hosp. of St. John B., « ad quietandum eum de Judaismo. » Henry de Kersington sells 9 1/2 acres at Iffley for 10 marks for the samereason.

VII.

Les Juifs doivent donner dans leurs actes de divorce (גט) les noms des localités et ceux des fleuves ou rivières sur lesquels ces lieux sont situés. Pour en fixer l'orthographe en caractères hébraïques les rabbins avaient composé des traités spéciaux dont la plupart concernent des villes d'Allemagne ou de Pologne. Le ms. 1321 de la B. N. (dans les acquisitions postérieures au catalogue publié) contient une liste de localités du Maroc et de l'Algérie avec leurs fleuves et rivières. Nous croyons que la publication de cette liste sera utile pour la topographie du Maroc, qui est encore assez mal déterminée. Par la même raison nous ne donnerons ni la transcription en caractères latins, ni l'identification des noms énumérés dans cette liste. Ajoutons que cette liste fut achevée le dimanche 19 du mois d'Adar, 5488 de l'ère de la création du monde, 1728 de l'ère vulgaire, à מכנאסא.

שמות הנהרות של המדינות הידועות לנו לצורך הגיטין.
פאס נהר אלגואהר. מראכש נהר תאנסיפרת. תלמסאן נהר אצטפציף. אגמרי נהרי גודאת. תארודאנת נהר סוס. סלא נהר בורקרק. תאפילאלת נהר זיז. גראסלוין נהר זיז. גריס נהר אלקלאע. דמנאת נהר מהאצר. איתיעתאב נהר וואד לעבוד. איזאגין נהר זאז. לקצאר כביר נהר לוקוס. תאפזדת נהר אגבאלו. דבדו נהר בורוואט. כפר איית עבאד כאפרדת נהר דרעא. מכנאס נהר פלפל. אמצמיזי נהר אנוגאל. וגדדת נהר איגלי. תאזדת נהר אלהאדר. בוטט וכפר בויחיי נהר תיזגוין. בני עייאט נהר אסמסיל. תנאורון נהר ארגיס. צפרו נהר אגאי. אזרו מעיין זארו. עד כאן מה שידוע לנו מנהרות המדינות הקרובות והרחוקות שבעולם

AD. NEUBAUER.

MANUSCRITS HÉBREUX DE BÂLE

La bibliothèque publique de Bâle, autrefois bibliothèque de l'Université, possède, comme on sait, plus de 4,000 mss. en toutes langues. Dans cette collection respectable de volumes, figurent quelques mss. hébreux. Aucun orientaliste n'ayant encore entrepris la tâche assez ingrate d'en dresser le catalogue, nous avons cru devoir combler cette lacune. Nos lecteurs ne trouveront, dans ces notes, rien de saillant; mais ils seront sans doute bien aises d'être renseignés sur ces manuscrits.

Dans Hænel, *Catalogus codicum mss.* (Lipsiæ, 1830, in-4°), à l'article Basileæ, on trouve à grand'peine, noyée dans le reste, l'indication sommaire de ces manuscrits, et encore faut-il se mettre en garde contre l'inexactitude de ses numéros, pris par lui, en 1828, sur une mauvaise copie et non sur les volumes. Ces indications ont été reproduites, sans la moindre amélioration ni addition, dans le *Dictionnaire des Manuscrits* de l'Encyclopédie Migne (1853), tome II. Depuis lors, il y a dix ans, lorsque M. Neubauer a passé à Bâle, tous les manuscrits n'étaient pas en place, et il s'est contenté d'en signaler deux[1]. Pour abréger, nous renverrons aux descriptions déjà faites par Hænel, autant que faire se pourra.

Sur une vingtaine de manuscrits que nous allons inventorier ici, le premier seul mérite une attention toute spéciale.

A. III, 39, in-4°, vélin. — Bible hébraïque, avec points-voyelles. « Pars potior, dit la notice d'un vieil inventaire, continens prælectiones sabbatinas in linguam gallicam translatas, sed charactere hebraico exaratas. » Le grand intérêt de ce ms. réside dans cette traduction de mots en vieux français. Déjà le premier de nos romanistes, M. Arsène Darmesteter, l'a examiné à loisir[2]. Il est

[1] « Rapport sur une mission dans l'est de la France, en Suisse et en Allemagne »; *Archives des missions scientifiques et littér.*, 1873, I, p. 569.

[2] *Romania*, t. I, p. 166-170.

mieux à même que tout autre de l'apprécier et d'en faire ressortir la valeur.

A. N. IV, 24, petit f°, vélin. — Pentateuque et cinq Megillot, avec points, voyelles et accents, suivi des Haftarôt; quelques-unes de celles-ci sont en marge à la péricope correspondante. A la fin on lit : « Achevé le IV (Mercredi), 16 Iyar 5162 (avril 1402), pour R. Simon, fils de R. Samuel Cohen ».

Dans Hænel, copié par Migne, ce volume porte à tort le n° B, VI, 19, et il est analysé en ces termes : « Bibliorum libri aliquot... Lectiones prophetiæ quæ leguntur in dimissione populi ex ecclesia. » (Paraphrase maladroite du terme *haftarah*).

A. N. IV, 25, vélin, in-4° — Prophètes postérieurs, belle écriture carrée, à 2 col., XVIe siècle. En tête, sur la garde, on lit : הספר הזה נפל בגורלו של כ'מ אשר בר יצחק ; au-dessous : זה הספר לא במשכיל תשוקה (?) ונפדה מ'ה'ר'ר' שמואל (?) מיכש (?) כ"ב כסליו ת'כ'ח Puis viennent ces mots [1] : זה שייך האן איך הערגליהן אשר בר יוסף זל נייבורשא (? Neuburg). Le reste de la page est rempli par la liste complète des enfants du possesseur de ce livre, au nombre de dix (5 garçons et 5 filles), dont l'aîné est né le vendredi 16 Kislew (5) 421, et le plus jeune le dimanche 9 Adar (אורדר, sic) 436. Dans cette liste, à côté de noms usuels, tels que Joseph, Salomon, Rébecca, Jacob, Elie, on trouve des noms propres dignes d'être notés comme spécimens de l'orthographe du temps. Ce sont : בילה (Bella) [2], יוטלן (Yütlen), זנוואל (Corruption de Samuel), שינלין Schœnlein, diminutif de Schœne, *belle;* (aujourd'hui on dit *Schönchen*); enfin עדיל (Edel).

A. N. V, 18. — ס' בחינת עולם (Livre de l'Examen du monde), par R. Yedaïa ha-Penini Abraham Enbonet, surnommé Bedarsi (de Béziers). Copie sur vélin, ornée d'initiales en miniatures. Les mss. de cette œuvre ne sont pas rares; voir, p. ex., à Nîmes, n° 13,723 (Joseph Simon, dans *Revue,* III, 234); à Vienne, ms. hébr., n° 82 (Catal. Alb. Krafft et Simon Deutsch, 1847, p. 98). L'ouvrage a été imprimé à diverses reprises (édit. princeps vers 1476, et non 1591, comme on l'a dit par erreur) et même traduit en allemand. Une traduction française en a été faite par Michel Berr, (Metz, 1808), et Sylvestre de Sacy en a donné une analyse étendue dans le *Magasin Encyclopédique*, 1808, t. III, p. 315-350.

A. VII, 2, in-4°, papier. — Psautier hébreu-latin, XVIe siècle. Mot-à-mot, à 2 col.

[1] Dans la ligne précédente, le sens de plusieurs mots nous échappe ; de même dans la suivante, il y a une intercalation singulière de mots allemands.

[2] Au lieu de cette lecture, à tournure néo-latine, il faut peut-être songer à un mot de provenance polonaise, et lire : *Biala* (Blanche).

B. X, 40, in-8°, vélin. — Un recueil de Psaumes : 1° les 7 Ps. de la pénitence, 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143; 2° les Ps. 54, 118, 119. Sans titre, ni souscription finale; caractères carrés modernes.

F. A. V, 6, in-4°, papier. — A la suite de plusieurs livres imprimés de casuistique, reliés ensemble et variant pour la date entre 1542 et 1545, vient un ms. qui traite de l'âme (13 ff) et dont voici l'*incipit* : פרק נבאר בו עניין הנפש וכחותיה. Le copiste, dont l'écriture allemande est du XVIe s., ne donne pas de titre plus explicite, et il ne dit même pas que l'ouvrage est une traduction ; mais l'appendice, heureusement, laisse deviner que c'est un résumé du traité *De Anima* d'Aristote par Averroès [1]. Cette hypothèse, du reste, a été confirmée par l'examen des mss. semblables de la B. N. de Paris, hébr., n°s 918, 6°; 935, 5°; 936, 4°; 953, 2°; 956, 10°; 1150, 2°, mss, où il reste à faire la distinction entre les divers commentaires grands et moyens et les Résumés d'Averroès.

Un ms. semblable de la bibliothèque de l'Université de Leyde, fonds Warn., n° 85, décrit par M. Steinschneider au Catal. des mss. de cette ville (p. 302), est aussi désigné sur la garde comme anonyme, et c'est la lecture de ce petit texte qui a permis de lui restituer son nom d'auteur. Le ms. analogue de la bibliothèque publique, n° 255, 9°, à Hambourg, dit le même bibliographe dans son catalogue récent des mss. de cette ville, pp. 103-4, est très défectueux. Comp. celui de Vienne, n° 126 (Catal Deutsch, p. 140).

Notre pièce finit assez brusquement par les mots סליק סליק; puis vient un fragment d'une page et demie [2], intitulé מאמר אחד לחכ' הראשון המכונה ן' רשד, et qui commence par les mots : אמרתי הדרך אטר דרך בה ארסטוטלי בעניי (sic) השכל החמרי

En dehors de cette petite série de mss. ayant des n^os, il y en a quelques-uns sans cote, entrés à la bibliothèque après la rédaction de l'inventaire général. Ce sont :

1° Sans cote, in-f°, vélin. — Targoum (version chaldéenne) d'Onkelos sur le Pentateuque, avec points-voyelles; 220 ff. à 2 col., sans titre; caractères carrés modernes. Au premier feuillet, le recto est blanc. Le texte commence au premier verso. Fin : הסופר לא יזק טיעף באביר וחלם. עד טיעלה חמור בסולם. Le premier de ces deux vers est fréquent à la fin des mss. Nous ne savons au juste ce que veut dire le second, où באביר nous paraît être pour באויר. La lecture seule est certaine ; le sens l'est moins. Nous n'osons guère traduire : « Qui voltige en l'air, et rêve » ; ou : « comme en

[1] Voir la note supplémentaire.
[2] Voir Renan, *Averroès*. 2e édit., p. 67, qui l'analyse.

songe. » L'image est fantaisiste ; mais que n'a-t-on pas dit pour aboutir à une rime ?

2° Sans cote, in-4°, papier. — Version judéo-allemande de Job et des Proverbes ; incomplet au commencement ; dans Job, les sept premiers chapitres et la première moitié du ch. VIII manquent. Les Proverbes se trouvent à la suite, sur deux colonnes ; encre plus noire. A la fin, on lit le nom du copiste et la date : הקטון מרדכי בן א'מ'מ אלכסנדרי שליט שנת ש'כ'ז י"א טבת (11 tébet 327). A la suite, ou comme appendice : זמר נאה של ריב וקטט חנוכה עם המועדים, discussion symbolique entre la fête des Macchabées et les autres grandes solennités (le XVIe siècle aimait ces discussions) ; 3 pp. à 2 col., l'une hébraïque, l'autre allemande (en caractères hébreux cursifs).

3° S. c., in-8°, vélin. — Rituel de la soirée de Pâque (rite italien), suivi de *Tahanounim* (supplications) pour les dix jours de pénitence (même rite) ; écriture italienne, XVIe siècle. Le possesseur a signé : אני דוד ב'כ'מ'ר' בנימן יש...מל (?) מפאנו. « Moi David fils de Benjamin (puis un nom fruste où l'on ne distingue que trois lettres) de Fano ».

4° S. c., in-4°, papier. — סליחות ou Rituel des jours de jeûne, rite allemand ; premières et dernières pages déchirées ; XVe siècle.

5° S. c., in-4°, papier. — Traité d'astronomie d'Abraham ibn Ezra (XIIe siècle). Le titre porte : ספרי התכונה לה"ר אברהם ן' עזרא. Puis, au-dessous, en chiffres arabes, la date de cette copie : 1612, suivie du nom du possesseur : פה האנוויאה אני וואלתירו קויסיניו [1] קניתיו. Les mss. de cette œuvre ne sont pas rares. Voir les catalogues des mss. hébr. de Paris, de Munich et de Vienne. Comme la suite des livres varie dans les mss., nous devons indiquer quel a été l'ordre adopté dans le ms. de Bâle :

1° Sans titre (sans doute : משפטי המזלות), commencement presque effacé.

2° ראשית חכמה, Principe de la science. 3° שערי המזלות, Portes des astres. 4° ספר השאלות (commence par les mots : אמר מסאלה) ; Maschalla, questions. 5° ס' המאורות, L. des luminaires ; 6° ס' המבחרים L. d'élections ; 7° משפטי העולם, Règles de l'univers. A la fin, on lit : וכן נשלמו ספרי חבניין כלם. Partout, des blancs pour les figures. A la suite, il y a encore des fragments sur le comput juif ou lunaire.

Quelques-uns de ces traités d'Abraham ibn Ezra se trouvent aussi à la bibliothèque de l'Université de Leyde, fonds Scaliger, n° 14, 1-4 (Catal. Steinschneider, pp. 366-7).

[1] « Je l'ai acheté à Hanau, moi Waltero Quisinio », probablement un chrétien.

Le traité intitulé ס' המאורות *des luminaires*, se trouve séparément à Berne, en un ms. sur papier in-8° (20 ff.), décrit au catalogue des mss. de cette ville par Hagen (Berne, 1875, 8°), sous le n° 559 : « Liber cabbalisticus sine punctis, charactere rabbinico, quem ægre extricaveris, quia scriptor plerumque litteras consonantes Arabum more ligatura inter se conectit. Agitur de luminaribus (*Moroth*). Ejusdem vel similis argumenti librum Aben-Ezræ citat Wolf, Bib. H., I, 83. »

6° S. c., in-4°, vélin et papier. — Un ס' מצות (Livre des préceptes) abrégé [par R. Isaac de Corbeil], ouvrage achevé, comme on sait, en 1277. Les mss. de ce livre sont assez fréquents, on les trouve dans presque toutes les grandes collections. L'ouvrage a été imprimé dès 1510, à Constantinople. A la suite, il y a quelques pages d'astrologie et une Méthode de calendrier.

7° S. c., in-4°, papier. — עין הקורא, Œil du lecteur, par Iekoutiel b. Juda Cohen, ou Salmon Naqdan (qui vécut à Prague, dans la seconde moitié du XIIIe siècle) « Libellus grammaticalis, quem laudat Elias in fine libri sui Massoreth inter abbreviaturas in י"ה"ב", ubi vide », dit une note autographe de Jean Buxtorf, inscrite sur la garde du volume[1]. A la fin, le titre change un peu : סליק סורות מן הנקוד. Vilaine écriture, sur mauvais papier. De ce traité massorétique sur le Pentateuque et sur Esther, Wolf Heidenheim a publié la préface et des extraits dans son édition du Pentateuque de 1818. Voy. *Catal. Bodl.*, p. 1381. On ne connaît d'autre ms. de l'ouvrage que le ms. d'Oxford. Ne pas confondre ce livre avec son homonyme, qui est un traité d'homilétique, par R. Joseph ibn-Schem-Tob, de Castille, au XVe siècle (à la B. N. de Paris, hébr., n° 325, 2°).

8° S. c.; in-4°, papier. — « Sepher מכלל יופי, authore Abrahamo Parpinian, continet explicationem terminorum sive vocabulorum philosophicorum, physicorum, ethicorum, logicorum, mathematicorum, theologicorum, poeticorum, quæ hinc inde, praesertim in libro *More Nevochim* occurrunt, » dit une note du même Buxtorf placée sur la garde du volume. Les racines des mots sont écrites à l'encre rouge; les têtes de chapitre en vert. L'auteur se nomme au commencement : Menahem b. Abraham dit Bonafes Abraham de Perpignan. L'œuvre est précédée d'une préface d'Isaac fils de Moïse ibn Aroyo. Ecriture du XVe siècle (?). Nous ne connaissons

[1] La bibliothèque des Buxtorf a été léguée à celle de l'Université de Bâle, devenue récemment bibliothèque publique de la ville, où elle forme un fonds spécial, accompagné d'un catalogue particulier très étendu.

pas d'autre ms. de ce livre, qui a, du reste, été imprimé à Salonique, 1567. Voy. *Cat. Bodl.*, p. 1719.

9° S. c., in-4°, papier. — Fragments en dix feuilles, du traité médical חכמת יוחנן הירחוני בשתן. « Sagesse de Yoḥanan Yarḥouni sur l'urine. » Est à Paris, B. N., n° 1116, 3°. Yarḥouni ne signifie pas de Lunel, comme on serait porté à le croire de prime abord ; c'est un nom fictif[1].

10° S. C., 4°, vélin : ס' נצחון. Controverse religieuse, par R. Iomtob Lippmann de Mülhausen, du commencement du xv° siècle.

En tête du ms., notice descriptive et signature de Jean Buxtorf : il dit que ce ms. provient de l'Italie. — Cet ouvrage est assez fréquent ; voir p. ex. à la BN., n°s 734-5. On le trouve aussi en double à la Biblioth. publ. de Leipzig, n°s XXI et XXII (Catal. Delitzsch, pp. 287-9). Il a été imprimé à Nuremberg. 1644, 4°, et réédité maintes fois depuis lors.

11° S. c., in-4°, papier. — Διπλουρανολογία, in qua duo sacræ scripturæ miracula declarantur, de regressu : scilicet solis tempore Ezechielis et immobilitate luminarium tempore Josue. Invictissimo et augustissimo imperatori Ferdinandi Italiæ manuscripta oblata a Rabbino Emmanuele Porto, translata ex hebraico in latinum idioma a Laurentio N. Dalnaki transilvano Hungaro. Adjunctis literis ab eodem rabbino latine cuidam reverendo patri scriptis in quibus multi sacræ scripturæ loci declarantur.

Quoiqu'écrit en latin, ce ms. figure parmi les *hebraica* à cause du sujet biblique et des citations de textes hébreux.

On peut encore ranger sous la même rubrique le ms. suivant : B. X., 9 ; in-8°, vélin : Judaeorum errores. Thalmud. Il contient les griefs usuels des Chrétiens contre les Juifs et contre les livres rabbiniques, mal lus et mal compris.

A côté de ce ms., il convient d'indiquer le n° A., II, 25 : « Judæi cum christiano disputatio de fide, » in-f°., et quatre autres discussions dogmatiques (A., V, 13 ; A., VII, 28 ; A., VIII, 32 ; A., VIII, 46). Il faut enfin citer à part un recueil factice, sans titre, ni ordre, ni but indiqué, contenant des notes prises dans les ouvrages des Rabbins et des exégètes chrétiens du xvi° siècle. C'était sans doute une sorte d'avant-projet ou cahier de documents devant servir à quelque exposé des doctrines talmudiques.

Le reste du fonds oriental de Bâle n'est pas plus riche que le fonds hébreu : on y compte sept ou huit mss. arabes insignifiants,

[1] Dans son article *Assaph Hebræus* (*Occident u. Orient* par Benfey, II, 650), M. Ad. Neubauer conjecture que c'est Jean Hispalensis (? Hunensis).

un persan (une histoire de Gengis Khan), un syriaque (Histoire d'Alexandre-le-Grand, en carschouni), acheté à Diarbekir, le 30 septembre 1870, donné par M. Socin.

MOÏSE SCHWAB.

Note supplémentaire.

Dans sa description des mss. de l'Oratoire (description restée inédite et conservée à la Biblioth. Nat. de Paris, à la suite des mss. hébreux, sous le n° 1298), feu Munk a déposé les éléments principaux de la scolastique juive, qui ont donné naissance à ses *Mélanges de Philosophie*. Il est intéressant de reproduire ici, à propos du ms. de Bâle F. A. V. 6, ce que Munk a dit du ms. de l'Orat. n° 117 (N° nouv. 965,2). Nous copions sa description :

באור ספר הנפש, Commentaire moyen d'Averroès sur le traité *De anima* d'Aristote, traduit de l'arabe en hébreu par R. Schem Tob b. Isaac.

On connaît deux écrivains célèbres nommés Schem Tob et dont le père s'appelait ISAAC : l'un, originaire de Tortose en Catalogne, florissait au XIIIe siècle ; l'autre, surnommé ben Schaphrout, dans la 2e moitié du XIVe siècle. Wolf a confondu ces deux auteurs en un seul. Nous croyons avec de Rossi (Catal. codd. 347 et 538 ; t. II, p. 5 et 76), que c'est au premier des deux qu'il faut attribuer notre version ; car non seulement le traducteur, en se nommant au commencement de la préface, ne mentionne pas le nom de famille de BEN SCHAPHROUT comme le fait ordinairement le second des deux Schem Tob, mais il paraît résulter de cette même préface qu'il n'existait pas encore de traduction du commentaire d'Averroès sur le traité *De Anima* Et cependant on a vu que R. Mosé ben Tibbon fit la sienne en 1241, ou quelques années plus tard. Il faut donc admettre que la version que nous avons ici est antérieure à celle de Mosé ben Tibbon, ou qu'elle fut faite à une époque où celle de Ben-Tibbon n'était pas encore très répandue. En effet, Schem-Tob ben Isaac Tortosi fut contemporain de Mosé ben Tibbon. Il était né en 1196 ; après avoir fait ses premières études, il entra dans la carrière commerciale et fit des voyages par terre et par mer. A l'âge de trente ans (en 1226), étant revenu d'Acco (Saint-Jean d'Acre), il renonça au commerce pour se livrer entièrement aux études talmudiques et scientifiques. Il étudia à Barcelone sous la direction du rabbin Isaac ben Meschullam. Plus tard, nous trouvons notre Schem Tob établi à Marseille : vingt ans d'études spéciales avaient fait de lui un excellent médecin. Ce fut à Marseille qu'il entreprit au mois d'Eloul 5014 (1254), à l'âge de cinquante-huit ans, la traduction du cours de médecine en trente livres, intitulé *Kitab al Taçrif*, par Aboul Kasem al Zahrawi, travail qu'il

acheva en 1258 au mois de Nissan. (Voir ms. hébr., anc. fonds, n° 382, et ms. de la Sorbonne n° 252, à la fin). C'est à la longue préface, mise par Schem Tob en tête de sa traduction, que nous avons emprunté quelques détails sur sa vie. La préface commence par ces mots יצחק ז"ל חמכונה בבי הטרטושי נאם שם טוב ב"ר. Au lieu de בבי, la *Bibliotheca hebr.* de Wolf (t. IV, p. 788), d'après le ms. d'Oxford (Uri, 414) porte בני, ce qui ne donne pas de sens. בבי (Babi ?) est probablement le nom que Schem Tob portait parmi les chrétiens. En 1264, il traduisit un autre ouvrage de médecine, l'*Almançouri* du célèbre Razi[1], et en 1267 il composa une interprétation philosophique des légendes allégoriques du Talmud[2], sous le titre de *Pardes Rimonim* (imprimé à Sabbioneta en 1554).

Quant à la traduction du Commentaire d'Averroès dont nous nous occupons ici, nous la croyons antérieure aux autres ouvrages de notre Schem Tob ; car elle a dû précéder, ou tout au moins suivre de près, celle de Mosé ben Tibbon. Schem Tob s'attache surtout dans sa préface à bien préciser le sens des deux mots arabes *Dzât* (essence) et *Djauhar* (substance), qui, dit-il, ont souvent embarrassé les traducteurs. Invoquant l'autorité de Saadia et de R. Yona ou Aboul Walid ibn Djanah, il rend *Dzât* par עצם, et *Djauhar* (qui signifie en même temps *perle* et *substance*), par un nouveau mot פניני (du pluriel hébr. פנינים, *perles*). Voir aussi Delitzsch, Catal. de la Biblioth. de Leipzig, p. 292, et Zunz, *Additamenta*, p. 319. Ce dernier observe que Mosé ben Ezra se servait déjà de l'expression עצם פניני ; mais il reste à savoir si c'est exactement dans le même sens que Schem Tob.

Après cette digression sur le traducteur et la traduction, revenons au commentateur arabe. De Rossi (*l. c.*, p. 5 et 76) prétend que c'est par erreur que Wolf a attribué ce commentaire à Averroès: Averroès autem esse comm. perperam conjicit (Wolfius) in I. Volum. cum dissentiat a codicibus nostris qui eum complectuntur. M. Delitzsch (*l.c.*) dit également que l'auteur du commentaire est douteux (commentarius... cujusnam sit ambigitur). Mais de Rossi s'est trompé : l'ouvrage d'Averroès avec lequel il dit avoir comparé notre Commentaire était sans doute le *Résumé* du livre de l'*Ame*. Notre Commentaire, en effet, ne ressemble ni à ce *Résumé*, ni au grand Commentaire d'Averroès qui accompagne le traité *De anima* dans les œuvres d'Aristote, édit. de Venise. C'est, comme nous l'avons dit, le Comment. moyen d'Averroès. Dans tous ces commentaires *moyens*, Averroès commence chaque paragraphe par le mot *qâl* (dixit, sc. Arist.), et après avoir reproduit textuellement quelques mots d'Aristote, il continue en résumant, paraphrasant, ou commentant le texte, qui se confond avec le Commentaire.

[1] Voir Wolf, t. I, p. 187-8 ; De Rossi, Catal. Codd. 347 (t. II. p. 4). Ces deux auteurs se sont trompés en prenant *Almançouri* pour un nom d'auteur.

[2] C'est l'autre Schem Tob (précédemment nommé), nous fait remarquer M. Neubauer, qui est l'auteur de cette œuvre. Voir, pour Schem Tob Babi, les *Rabbins français*, dans l'*Histoire littéraire*, XXVII, p. 592.

LES JUIFS DANS LES COLONIES FRANÇAISES

AU XVIIIe SIÈCLE[1]

PIÈCES SUPPLÉMENTAIRES

N° 1.

OBSERVATIONS DU CONSEILLER RAPPORTEUR

La question du procès est de scavoir si le legs universel porté par le testament d'Abraham Gradis, juif établi en cette isle en faveur de Rebecca et Judith Gradis ses sœurs, de Religion juive, à l'exclusion de Sara, et Suzanne Gradis, ses autres sœurs, la dernière convertie à la religion catholique peut avoir son effet, ou doit être déclaré nul.

Il paroit que ce legs universel est attaqué par deux moyens différents, le premier consiste à soutenir que le sieur Gradis n'avoit pas le pouvoir de tester, parce qu'encore que par la permission qu'il avoit obtenue de s'établir dans cette isle, il fût à l'abry des peines rigoureuses prononcées par l'article premier du Code noir contre les Juifs à qui par cet article il est fait deffences très-expresses de s'établir dans les isles de l'Amérique, cependant cette permission ne peut jamais être regardée que comme une simple tolérance de demeure, et de commerce, qui n'a pas peu le faire jouir des privilèges accordés par les lettres patentes du mois de juin 1723 aux Juifs établis dans les généralités de Guyenne et d'Auch, ces privilèges ne sont que pour les Juifs habitués dans l'étendue de ces provinces et dès le mo-

[1] Voir t. IV, p. 127, 236, t. V, p. 68, des articles de M. Abraham Cahen.

ment que le sieur Gradis en est sorti pour venir s'établir en cette isle, il a cessé d'y participer, par conséquent le sieur Gradis, n'étant pas du nombre des Juifs à qui le Roi par ses lettres patentes du mois de juin 1723 a accordé par grâce spéciale le privilège de disposer de leurs biens, n'a pas peu avoir la liberté de tester, et son testament est essentiellement nul par l'effet de son incapacité personnelle il est mort *servus pœnæ*.

Ce premier moyen paroit avoir été adopté par le premier juge, qui l'a fait entrer dans les motifs de sa sentence.

Le second moyen est tiré de la nature même de la disposition qu'on prétend avoir été faitte en haine de la religion et n'avoir eu d'autre objet que de dépouiller la D^lle Suzanne Gradis qui l'avoit embrassée.

On fonde ce moyen 1° sur la haine que toute la famille de la Dlle Gradis luy a toujours témoignée depuis qu'elle s'est faitte chrétienne, son père qui, avant sa conversion, jouissoit d'une fortune opulente, l'a sur-le-champ dénaturée et fait passer en des mains étrangères pour pouvoir l'en dépouiller, il l'a, dès lors, regardée comme une ennemie, et il a fallu que ceux qui avoient en mains l'autorité s'interposassent pour le forcer à luy payer une modique pension, mais il a sçu prendre des mesures assez justes pour qu'elle ne pût pas tirer le moindre avantage de sa succession.

2° Cette haine paternelle a été transmise au sieur Gradis, son frère, et l'on peut dire qu'elle est écrite dans le testament même; en effet, il ne s'est pas contenté de donner l'exclusion de la D^lle Gradis par une simple prétérition, il lui a donné une exclusion précise et expresse, par où on voit que la disposition avait moins pour objet de gratifier les D^lles Gradis ses sœurs qu'il instituait légataires, que d'exclure et de dépouiller la D^lle Suzanne Gradis ; il semble qu'il ait voulu chercher à satisfaire sa haine en exprimant dans l'institution des D^lles ses sœurs qu'il instituoit légataires, que d'exclure et dépouiller la D^lle Suzanne Gradis, il semble qu'il ait voulu chercher à satisfaire sa haine en exprimant dans l'institution des D^lles ses sœurs qu'il le faisoit à l'exclusion de la D^lle Suzanne Gradis; en vain objecteroit-on qu'il a exclu conjointement avec elle une autre de ses sœurs qui cependant étoit de la religion juive et qu'ainsi on ne peut pas dire que la disposition ait été faite en haine de la religion catholique ; on sent aisément que ce n'a été de sa part qu'un artifice par lequel il a cherché à couvrir le motif secret et condamnable de sa disposition et ne doit-on pas être convaincu que la D^lle Sara Gradis a été dédommagée quand on voit la facilité avec laquelle elle a consenty à l'exécution du testament de son frère et à la délivrance du legs.

De ces deux moyens par lesquels on attaque le testament du sieur Gradis, il faut d'abord écarter absolument le premier, on peut même dire qu'il n'est pas proposable, deux réflexions suffisent pour en convaincre.

1° Quand il seroit vray que le sieur Abraham Gradis, en venant s'établir en cette isle auroit cessé de participer aux privilèges accordés par les lettres-patentes du mois de juin 1723 aux Juifs établis dans les généralités de Guyenne et d'Auch et qu'on pourroit luy contester la liberté de tester: il est sensible que jamais ce moyen ne pourroit être proposé par la Dlle Gradis sa sœur, car bien loin de luy être de quelqu'avantage, il tourneroit contre elle-même : en effet la loy en vertu de laquelle les Juifs jouissent du privilège de disposer de leurs biens à toute sorte de titre entre vifs ou à cause de mort est la mesme qui leur a permis d'acquérir, de posséder, de succéder et de transmettre leurs biens par succession à leurs héritiers, on ne peut donc pas soutenir que le sieur Abraham Gradis n'a pas dû jouir du bénéfice de cette loy à l'égard de la faculté de tester; qu'il n'en résulte pas une conséquence nécessaire qu'il a dû être exclu également des autres privilèges établis par cette mesme loy, et ainsy quand la Dlle Suzane Gradis prétend par ce moyen faire déclarer nul le testament de son frère, elle travaille à s'exclure elle-mesme de la part qu'elle revendique dans sa succession.

2° Il n'y a mesme aucun doute que le sieur Abraham Gradis a pu valablement tester : en effet les différents privilèges dans lesquels les Juifs habitués dans les généralités de Guyenne et d'Auch ont été maintenus par les lettres patentes du mois de juin 1723 ne sont pas des privilèges qui leur ayent été attribués à l'exclusion des Juifs établis dans les autres villes du Royaume, au contraire ces mesmes privilèges ont été établis en faveur de tous les Juifs sans aucune exception, en quelques lieux du royaume qu'ils soient habitués; la déclaration du roy Henry II du mois d'août 1550 leur permet mesme de s'établir partout où bon leur semblera et les lettres patentes du mois de juin 1723 n'ont fait que confirmer les Juifs de Guyenne et d'Auch dans ces mesmes privilèges qui avoient été en quelque sorte révoqués par l'arrest du Conseil du 21 février 1722. Les Juifs, non seulement ceux des généralités de Guyenne et d'Auch, mais ceux établis dans les autres villes du Royaume et autres lieux de l'obéissance du Roy jouissent donc tous de la faveur des différents privilèges énoncés dans les lettres patentes du mois de juin 1723, de pouvoir y vivre, trafiquer, acquérir, et posséder toutes sortes de biens meubles et immeubles et d'en disposer à leur volonté à quelque titre que ce soit entre vifs ou à cause de mort par donation, vente, ou ainsi qu'ils aviseront et en faveur de qui bon leur semblera; il est vray qu'à l'égard des isles de l'Amérique il a été fait des déffences particulières de s'y habituer, ces deffences prononcées par l'édit du 23 avril 1615 ont été renouvelées et confirmées par l'article premier du Code noir et la peine de confiscation prononcée contre les contrevenants; mais le sieur Abraham Gradis ayant obtenu une permission particulière de s'établir en cette isle, il est certain qu'il n'étoit pas dans le cas de ces déffences ; s'y étant habitué avec permission il doit y être considéré par raport aux effets civils sui-

vant les règles du droit commun qui s'observe à l'égard des Juifs, dans les autres lieux du royaume où ils sont établis.

Cette disposition se trouve établie en termes exprès par la lettre de Monsieur de Maurepas à Messieurs les général et intendant le 18 janvier 1740 au sujet de l'affaire même dont il s'agit, et en vain pour l'affoiblir voudroit-on argumenter du commencement de cette lettre où il est dit qu'on ne peut donner à cette permission d'autre effet que ceux de mettre le sieur Abraham Gradis à l'abry de la prohibition et des peines portées par le Code noir ; mais il ne s'en suit pas qu'il ne dût pas jouir des autres privilèges accordés aux Juifs établis dans le Royaume, il n'avoit pas besoin pour les réclamer de s'appuyer sur la permission qu'il avoit obtenue.

Et il ne peut plus rester le moindre doute qu'en effet le sieur Gradis a pû jouir en cette isle des différents privilèges attribués aux Juifs habitués dans le royaume après le jugement rendu en conséquence de cette lettre du ministre par M. l'intendant entre le directeur du Domaine et les Dlles Gradis, légataires universelles du sieur Gradis. Le directeur du Domaine avoit revendiqué la succession du sieur Gradis se fondant sur le mesme moyen qu'on voudroit aujourd'huy employer contre son testament, que la permission accordée au sieur Gradis de s'établir en cette isle n'avoit été qu'une simple tolérance qui l'avoit mis à l'abry de la prohibition et des peines prononcées par le Code noir mais qui ne luy avoit attribué aucun autre privilège ; qu'il n'avoit peu par conséquent ny tester, ny disposer de ses biens et que sa succession devoit être regardée comme celle d'un étranger et devoit être déclarée appartenir au Roy; par jugement du 27 août 1740 le Directeur du Domaine a été renvoyé de ses demandes et prétentions sur la succession d'Abraham Gradis et le motif de ce jugement n'a pas peu être autre que la décision établie dans la lettre du ministre dont on a parlé plus haut, que le sieur Gradis s'étant habitué en cette isle avec une permission particulière doit être considéré par raport aux effets civils suivant les règles du droit commun observé à l'égard des Juifs.

Il est donc incontestable que le sieur Abraham Gradis jouissait en cette isle de la faveur des différents privilèges accordés aux Juifs établis dans les autres villes du royaume, il a pu acquérir, disposer, et tester valablement. Reste à voir s'il a fait un usage légitime de cette faculté, ce qui conduit naturellement à l'examen du second moyen, par lequel on attaque la disposition qu'il a faitte ; on prétend que cette disposition est nulle, comme faitte en haine de la religion catholique.

Ce moyen mérite sans contredit plus d'attention que le premier et demande à être approfondi.

La maxime que toute disposition faitte en haine de religion doit être annulée, est une de ces maximes sacrées que la piété consacre et qu'il n'est pas seulement permis de révoquer en doute, fondée qu'elle est sur la disposition précise des ordonnances de nos roys ;

article 26 de l'édit de Nantes confirmé par la jurisprudence la plus solennelle elle est revêtue de la plus parfaite authenticité. En effet vous trouves au tome 3 du journal des aud. l. 2, ch. 6 un arrest du 29 février 1668 qui déclare nulle une donation faitte au profit de quelques-uns des enfants comme présumée faitte en haine de ce que la fille avoit changée de religion.

On trouve encore dans le mesme auteur au tome 2. l. 4, ch. 19 un autre arrest du 30 mars 1661 qui déclare nul le testament fait par un père contre son fils qui avait quitté la religion prétendue reformée comme faitte en haine de la religion catholique. Une maxime si sage doit être maintenue avec d'autant plus de zèle, que ce n'est pas l'amour seul de notre religion qui l'a fait recevoir mais que les lumières de la raison et les principes mêmes adoptés par les lois politiques, concourent à l'établir.

Et en effet, la liberté dont les hommes jouissent de disposer de leurs biens ne leur a été accordée par les loix que dans la vue qu'ils en fissent un uzage convenable et conforme à la raison, elles approuvent toutes les dispositions qui ont pour principe une affection honnête et légitime; mais elles proscrivent avec indignation et s'élèvent contre celles qui ont été dictées par une passion criminelle et dans lesquelles l'homme n'a eu pour objet que de satisfaire sa haine, sa colère ou sa vengeance; obsédé par ses passions violentes l'homme n'est plus alors aux yeux de la loy qu'une espèce de furieux qui n'a pas été en état de faire uzage de sa raison et elles annullent ce qu'il a fait *quasi non sanæ mentis fuisset*. C'est par l'application de ces principes que des enfants attaquant le testament de leur père comme dicté par la haine et la colère, ont souvent réussi à le faire déclarer nul.

Combien de fois par une autre conséquence des mesmes principes, des héritiers sont-ils parvenus à faire annuller les avantages faits par leur parant à une personne avec qui il avoit eu une liaison criminelle?

Enfin les loix ont étendu ces principes, jusqu'à déclarer nul le legs fait, non pas dans l'intention de gratifier le légataire, mais d'imposer une peine à l'héritier.

Dans tous ces différens cas la liberté naturelle qu'ont les hommes de disposer de leurs biens, sembloit s'élever pour soutenir des dispositions qui n'excèdoient pas les bornes de cette liberté; mais les loix entrant dans l'examen des motifs qui en avoient été le principe, n'ont pas cru devoir laisser subsister des dispositions qui portoient le caractère d'une passion injuste et qui n'avoient été faits que pour assouvir la haine et la vengeance du testateur.

Mais si les loix ont proscrit en général toute disposition dictée par la haine et la colère, à combien plus forte raison ont-elles dû s'élever contre les dispositions faittes en haine de la religion? Pourroient-elles n'être pas indignées contre l'impiété d'un pareil motif? et d'ailleurs, qui ne sçait jusqu'à quel point les Juifs, et les

autres ennemis de notre religion portent leur haine contre ceux qui la professent ? Combien cette haine est-elle dans leur cœur une passion violente, et capable de préocuper leur raison ?

Rien donc n'est plus sage, plus conforme en mesme tems à la piété et à la raison que la maxime reçue parmy nous que toute disposition faitte en haine de la religion doit être annulée.

Mais ce principe si saint en luy-mesme, et si juste conduirait souvent à l'injustice si on n'en faisait pas l'application avec équité, et discernement, ainsy lorsqu'il s'agit de juger de la validité d'une disposition attaquée par ce moyen, il ne doit pas suffire que cette disposition soit au désavantage d'une personne de la religion catholique, cette circonstance ne peut pas seule servir de preuve quelle a été faitte en haine de la religion. C'est à celuy qui attaque une disposition valable, et régulière dans sa forme, par le vice du motif qu'il prétend l'avoir produitte, à prouver que ce motif vicieux et reprouvé par les loix, en a été réellement le motif.

Et en effet dans ces sortes d'affaires, on ne doit pas perdre de vue la liberté que le testateur avoit de disposer de ses biens à sa volonté; mais il faut examiner avec scrupule l'uzage qu'il en a fait ; que la justice donne tous ses soins à cet examen, qu'elle pèze les motifs de la disposition, qu'elle cherche à les approfondir, c'est d'où dépend la décision de la question, paroit-il par la réunion des différentes preuves qu'elle a été réellement dictée par la haine de la religion? et qu'elle n'a eu pour objet que de dépouiller une personne que le testateur haïssoit par la seule raison qu'elle était de la religion catholique? Il faut la proscrire, il faut l'annuler; ne trouve-t-on au contraire rien qui annonce un pareil motif? Le testateur n'a-t-il fait qu'user de sa liberté naturelle qu'il avoit de disposer de ses biens, sa disposition n'a-t-elle eu pour principe qu'une simple prédilection qu'il luy étoit permis d'avoir pour une sœur plutôt que pour une autre, il faut oublier que la disposition est au désavantage d'une personne de la religion chrétienne et l'on ne peut malgré cette circonstance refuser d'en ordonner l'exécution dès que ce n'est point la haine de la religion qui en a été le motif.

Et s'il en étoit autrement il faudrait aller jusqu'à dire qu'un juif, un protestant serait dans une nécessité absolue de laisser à des parents de la religion catholique la part qu'ils peuvent prétendre dans sa succession, que quelques raisons qu'il put avoir de s'en plaindre du côté des procédés et des égards de la vie civile, il ne luy seroit pas permis de les traitter différemment que ses autres parants de qui il auroit reçu des témoignages d'affection, et d'attachement : Qui pouroit ne pas sentir l'injustice d'une pareille proposition? Ce serait mettre ces gens dans une espèce d'interdiction, parce qu'ils ont le malheur de n'être pas de notre religion, seroit-ce donc une raison pour les priver de l'usage d'une faculté commune à tous les hommes et que la loi naturelle leur donne à tous également?

C'est sans doute par une judicieuse application de ces réflexions

que les mesmes magistrats qui avoient fait éclater leur zèle et leur amour pour la religion, en prononçant la nullité des donations ou de testaments que la réunion des circonstances leur annonçoit avoir eu pour motif, et pour principe la haine de la religion, se sont portés dans d'autres espèces à confirmer des donations attaquées par ce mesme moyen.

Entr'autres exemples je citerai deux arrêts rendus au Parlement de Paris l'un et l'autre conformément aux conclusions du ministère public.

Le premier est du 10 juillet 1647 le second du 12 avril 1685.

Ces deux arrêts sont rapportés au journal des audiances tom. 4, l. 8, ch. 36. En comparant ces arrêts confirmatifs de donations attaquées comme faittes en haine de la religion avec les arrêts opposés qui ont annulé de pareilles donations, il se présente tout naturellement une observation importante, et qui peut donner lieu à une observation d'un grand poids en cette matière, c'est qu'on voit que les arrêts qui ont prononcé la nullité des donations, sont tous rendus dans l'espèce de dispositions faittes au préjudice d'enfants et que les autres qui ont confirmé les donations sont dans le cas de donations attaquées par des collateraux.

Ce n'est pas que cette distinction entre les donations faittes au préjudice d'enfants ou celles faittes au préjudice de collateraux puisse former une règle de décision tellement sûre qu'il en faille conclure qu'on doive annuller toutes celles qui sont attaquées par des enfants et confirmer toutes celles dans lesquelles il n'y a que des collateraux de lézés. Car la loy qui établit la nullité des dispositions faittes en haine de la religion, (c'est l'art. 26 de l'édit de Nantes) est absolument générale, et n'admet aucune distinction en sorte qu'il n'est pas douteux que mesme des parents collateraux doivent réussir à faire annuler la donation quand ils pourront rapporter des preuves bien certaines et bien convainquantes que la haine que la religion en a été le seul motif.

Mais cependant il est certain que cette distinction doit être d'un grand poids et peut beaucoup influer dans la décision des procès de ce genre.

Et en effet comme l'amour des pères pour leurs enfants est un des sentiments les plus vifs que la nature ait gravé dans le cœur des hommes que, d'ailleurs, le bien des pères est en quelque sorte affecté aux enfants et qu'il est pour ainsy dire contre l'ordre de la nature qu'ils les en dépouillent, on présume aisément qu'une pareille disposition n'a pu avoir qu'un motif injuste, et cette présomption devient une preuve presque seule suffisante pour déterminer les juges quand il se trouve que le fils étoit d'une religion différente de celle du père ; mais cette présomption cesse, ou du moins se trouve presque entièrement detruite quand l'héritier est un collateral ; parce que les liaisons qui etoient entre lui et le testateur étant moins intimes, il est aussi moins étonnant que le testateur ait disposé à son préju-

dice ; il faut donc dans cette espèce des preuves bien plus concluantes, et un concours de circonstances bien plus décisives que dans la première, il est incontestable ainsi qu'on l'a établi plus haut que le sieur Abraham Gradis avoit la liberté de disposer de ses biens et qu'il a pu valablement tester.

Ayant eu une permission particulière de s'établir en cette isle, il a dû y être considéré comme le sont dans toutes les autres villes du royaume les Juifs qui y sont établis et jouir de tous les privilèges qui leur ont été accordés. Les privilèges énoncés dans les lettres patentes du 23 juin 1723 consistent entr'autres dans la liberté de pouvoir disposer de leurs biens à quelque titre que ce soit entre vifs, ou à cause de mort ainsy et en faveur de qui bon leur semblera.

En uzant de cette liberté le sieur Abraham Gradis a fait son testament par lequel il a institué pour légataires universelles les D^lles Rebecca et Judith Gradis, ses sœurs, à l'exclusion des D^lles Suzanne et Sara Gradis ses autres sœurs.

Une circonstance très essentielle à observer à l'égard de cette disposition que la D^lle Sara Gradis qui est de la religion juive se trouve exclue par le sieur Abraham Gradis de sa succession aussi bien que la D^lle Suzanne Gradis qui s'est faitte chrétienne, ce qui veut induire à penser que le sieur Abraham Gradis n'a pas eu dans sa disposition la religion pour objet puisqu'il a donné l'exclusion a une de ses sœurs qui n'avoit pas changé de religion. La D^lle Suzanne Gradis qui attaque le testament de son frère comme fait en haine de la religion, pour détruire l'induction qui peut résulter de cette exclusion donnée a la D^lle Sara Gradis prétend que ce n'est qu'un artifice par lequel le sieur Abraham Gradis à cherché à couvrir le motif secret de sa disposition et elle avance que la D^lle Sara Gradis a été dédommagée.

Mais il ne paroit pas que ce fait qui pourroit être d'une très grande considération soit appuyé d'aucune preuve, la seule qu'en rapporte la D^lle Suzanne Gradis est tirée de la facilité avec laquelle la D^lle Sara Gradis a consenti à l'exécution du testament de son frère. Mais il paroit, que le moyen par lequel ce testament est attaqué de la part de la D^lle Suzanne Gradis ne pouvant pas militer en faveur de la D^lle Sara Gradis, qui est de religion juive, elle ne parroit guère refuser de souscrire à ce testament, et ainssy je ne vois pas qu'on puisse tirer d'argument au consentement qu'elle a donné à son exécution. Les autres moyens par lesquels la D^lle Suzanne Gradis prétend que le testament de son frère a été fait en haine de la religion sont tirés : 1° de la haine que toute sa famille luy a témoigné depuis qu'elle a changé de religion, des précautions que son père a prises pour la priver de la part qu'elle pouvait prétendre dans sa succession, en dénaturant ses effets, et en les mettant à couvert, mais ces faits sont encore destitués de preuves.

2° De ce qu'elle est déshéritée par une exclusion précise dans le testament de son frère, il ne s'est pas contenté, dit-elle, de l'exclure

par une prétérition il semble qu'il ait voulu satisfaire sa haine en exprimant qu'il instituoit les Dlles Rebecca et Judith Gradis, à son exclusion. — Pour juger du mérite de cette objection, il faut pezer les termes dans lesquels la disposition est conçue : Veut et entend le dit sieur Gradis testateur qu'en cas de son décès tous ses biens et effets quelconques qui se trouvent luy appartenir, soyent, et appartiennent à Dlles Rebecca et Judith Gradis, ses sœurs demeurant à Bordeaux, lesquelles il nomme pour ses légataires universelles, à l'exclusion de ses autres sœurs établis ; il paroît clair par les termes de cette disposition que si le sieur Abraham Gradis a exprimé qu'il instituait les Dlles Rebecca et Judith Gradis à l'exclusion de ses autres sœurs ce n'a point été comme la Dlle Suzanne Gradis l'interprête dans l'intention de la mortifier et de l'injurier par une exclusion précise, mais pour rendre compte du motif qui le portoit à donner la préférence à ses deux sœurs qu'il instituoit ; ce motif, qui vient de ce que ses autres sœurs sont établies, ne présente en luy mesme rien que de juste et de raisonnable, au surplus la Dlle Suzanne Gradis n'est pas mesme nommée dans le testament.

Dans des pareilles circonstances et en faisant attention aux différentes réflections que je viens de proposer il ne paroit pas qu'il puisse y avoir lieu de déclarer nulle la disposition dont il s'agit comme faitte en haine de la religion chrétienne, on ne trouve rien, ny dans le testament ny dans les circonstances de l'espèce, qui puisse luy imprimer cet odieux caractère ; au contraire le testateur rendant luy-mesme compte du motif de sa disposition n'annonce qu'un motif juste et raisonnable ; on ne pourrait tout au plus faire valoir contre cette disposition que la circonstance qu'elle est faitte au désavantage et tourne au préjudice d'une juive convertie à la religion chrétienne, mais on l'a dit plus haut cette circonstance seule ne peut pas suffire et dans l'espèce elle mérite d'autant moins de considération qu'on voit associer à la mesme exclusion dont se plaind la Dlle Suzanne Gradis, une autre sœur du testateur qui cependant n'avait pas changé de religion. Le testament a encore été attaqué par un troisième moyen fondé sur l'indignité des légataires mais ce moyen m'a paru si foible qu'il n'est pas nécessaire d'en faire mention. En effet, un Juif qui institue par ses légataires d'autres juifs n'est jamais censé avoir institué des personnes infâmes pour luy succéder : un Juif peut-être *Turpis personna* pour un chrétien qui l'aurait adopté pour son légataire préférablement à toute sa famille née et élevée dans la religion chrétienne, mais un juif qui choisit un autre juif pour luy succéder ne se choisit pas une personne infâme puisque luy-mesme il se glorifie de ce que vous pensez qui fait son infamie. Je veux bien qu'il soit *Turpis personna* pour nous mais il ne peut jamais être *Turpis personna* pour un autre Juif comme luy.

HURSON DESSALLES.

Par arrêt du 6 juillet 1752; la Cour a mis les appellations respectives avec ce dont est appel au néant, Emendant, ordonne l'exécution du testament du feu sieur Abraham Gradis, les dépens pris sur la masse de sa succession.

N. B. Rebecca et Judith Gradis avaient appelé de la sentence du juge qui avait cassé le testament et ordonné que les biens seroient partagés par portions égales entre les quatre sœurs et Suzanne Gradis avait appelé de la sentence en ce qu'on ne luy avoit pas adjugé la totalité de la succession.

N° 2.

COLONIES

Demande des Juifs Portugais (27 août 1776).

On distingue en France deux sortes de Juifs, ceux connus sous le nom générique de Juifs et les Juifs Portugais et Espagnols. Ces Juifs, quoiqu'ils aient la même croyance et la même origine que les Juifs des autres nations, diffèrent cependant d'eux à quelques égards. Ils ont dans quelques endroits (comme à Amsterdam) une synagogue séparée des autres Juifs. Ils ne s'allient jamais avec eux; si quelqu'un le fait, il perd aussitôt toute considération parmi les siens, et en est pour toujours regardé comme étranger. Les Juifs Portugais se sont établis en France en 1550, en vertu de Lettres-Patentes accordées par Henri II. Ces lettres ont depuis été confirmées, en 1574, par Henri III; en 1656, par Louis XIV, et enfin, en 1723, par Louis XV.

Par ces différentes Lettres-Patentes, il est permis aux Juifs Portugais (ou nouveaux chrétiens), c'est le nom qu'ils portent en Espagne (de peur de l'Inquisition), « de se retirer et d'habiter librement dans » toutes les villes du royaume, d'y vivre avec leurs femmes, enfants, » familles, et suivant leurs usages, avec la faculté d'y trafiquer et » commercer, même avec pouvoir d'y acquérir et posséder toutes » sortes de biens meubles et immeubles, et d'en disposer à leur volonté, de même que s'ils étoient originaires françois. » Ces Lettres-Patentes n'ont été enregistrées qu'au Parlement de Bordeaux, et n'ont d'exécution que dans son ressort.

Ces Juifs demandent aujourd'hui d'être reçus dans les colonie avec les mêmes privilèges dont ils jouissent par ces Lettres Patentes de nos rois, dont ils demandent une pleine confirmation cet égard.

M. Chardon a rendu compte de cette demande à MM. Daguessea et Defleury, d'après les ordres de M. de Sartine. Ces magistrats on examiné non seulement le mémoire présenté par ces juifs Portugais mais aussi les réponses que MM. de Nolivos, Laferonnaye, La Rivière et Maloët ont faites à M. de Sartine qui les a consultés sur cet objet dont M. Chardon a aussi conféré avec M. le contrôleur général, conformément aux intentions du ministre. On va d'abord exposer sommairement les différents sentiments des personnes que M. de Sartine a consultées, et rendre compte ensuite de l'avis des magistrats qui ont vu cette affaire en dernier lieu.

M. de La Rivière commence par écarter toutes les considérations tirées de la religion pour ne considérer les Juifs que relativement à l'ordre civil et politique, à l'intérêt général de l'Etat et à l'intérêt particulier des colonies... Les colonies, dit-il, ne peuvent tirer de leur sol les productions nécessaires à leurs besoins, ni trouver chez elles la consommation de celles qu'elles recueillent annuellement. De là, le besoin essentiel qu'elles ont du commerce pour exister; c'est-à-dire pour se procurer les choses qu'elles consomment, et s'assurer le débit de celles qu'elles récoltent; mais comme les marchands étrangers ne traitent pas directement avec les cultivateurs, il s'est introduit entre ces deux classes de vendeurs et d'acheteurs une troisième classe d'individus connue sous le nom de commissionnaires, dont les magasins sont des espèces d'entrepôts, où les productions des colonies et les marchandises des autres peuples se rassemblent pour être échangées les unes contre les autres. Ces commissionnaires ont souvent excité des plaintes de la part des colons; mais leur utilité, plus encore le besoin que l'habitant a de leur crédit, les a soutenus. Or, plus les commissionnaires deviendront nombreux dans les colonies, plus l'habitant trouvera, par leur concurrence, des ressources dans ses besoins; et, comme cette grande concurrence des commissionnaires est aussi nécessaire dans les colonies que celles des marchands en Europe, M. de La Rivière conclut qu'il sera très avantageux à ces mêmes colonies qu'on permette aux Juifs de s'établir chez elles pour y exercer les arts et professions mercantiles qu'ils voudront. Cette concurrence fera tomber le prix de la main-d'œuvre, diminuera le prix des ventes et la cherté des crédits auxquels les cultivateurs sont si souvent forcés de recourir. A ces conditions, M. de La Rivière en ajoute qui sont tirées du personnel des Juifs et de la fraternité qui règne entr'eux. Ennemis du faste, du luxe, des dépenses superflues auxquelles les François s'abandonnent volontiers, ils ont moins besoin que nous de gagner, et peuvent offrir des conditions plus favorables aux colons. Si les tems nécessitent le Gouvernement à faire des efforts pour procurer aux colonies les mar-

chandises qui leur manquent, ces efforts seront faits par les Juifs, d'autant plus volontiers qu'ils auront plus de richesses répandues dans les colonies. M. de La Rivière observe qu'il ne pense cependant pas que la plénitude de l'état de citoyen doive être accordée aux Juifs dans les colonies, parce qu'il ne croit pas qu'ils en jouissent en France ; mais il finit par une réflexion qu'il annonce être sans réplique : Nos anciennes loix interdisent aux Juifs l'entrée des colonies sous peine de mort ; cependant, au mépris de ces loix positives, ils y sont tolérés depuis longtemps ; cette tolérance est une condamnation tacite de nos anciennes loix et une indication de celles qu'il faut leur substituer. D'après cela, M. de La Rivière pense qu'il faut admettre les Juifs dans les colonies, et que le ministre ne peut que se faire beaucoup d'honneur en cherchant ainsi à faire oublier les anciens traits de notre fanatisme et de notre barbarie.

M. de Nolivos est du même avis que M. de La Rivière. Il ajoute seulement qu'il serait à désirer que les Lettres-Patentes qui seroient accordées aux Juifs comprissent aussi les protestants et toutes les autres sectes chrétiennes qui jouissent de la considération qui est refusée à la Religion juive et dans le cas où ces privilèges ne pourroient leur être accordés, M. de Nolivos pense qu'il convient de s'en tenir à tolérer simplement les Juifs dans les colonies comme ils l'ont été jusqu'à présent.

M. Maloët commence un examen très didactique de la réclamation des Juifs Portugais, pour discuter les raisons pour lesquelles la concession de nos rois en faveur des Juifs n'a été enregistrée qu'au seul Parlement de Bordeaux. Il en trouva la raison dans les intérêts divers de la place de Bordeaux et de la province de Guyenne. Les Bordelois se sont toujours occupés au commerce, mais surtout de préférence à celui des vins. Tout ce qui a concouru à en maintenir, et plus encore à augmenter le prix, vœu général de tout pays de vignobles, a obtenu la bienveillance des propriétaires et des commissionnaires en vin. Or, les Juifs, dont les relations s'étendent dans tout le Nord et le Midi, ont paru des agents propres à multiplier les commissions et les achats, et à en assurer les retours en effet de banque dans un tems où le commerce n'avait ni l'activité ni les ressources qui se sont développées depuis. Telle a dû être l'origine de la faveur des Juifs chez les Bordelois. Partout ailleurs, ils n'ont pu se présenter à nos marchands que comme concurrents. Mais les marchands françois n'ont pu adopter une concurrence volontaire avec des étrangers qui n'ont de commun avec eux ni la patrie, ni les mœurs, ni la religion.

[illegible] autre côté, le Gouvernement a toujours envisagé les Juifs [illegible] aux aspects opposés. Tantôt ils ont été regardés comme res[illegible] comme obstacle, et leur traitement s'est ressenti, [illegible] nces, de ces deux manières de voir. Lorsqu'on a [illegible] iles par des contributions, on leur a accordé des [illegible] s'est aperçu qu'ils faisaient passer à l'étranger

le produit de leur industrie, on a restreint leurs privilèges, et ainsy leur établissement a toujours été incertain.

Les Juifs n'ont point de patrie. Les richesses qu'ils ont acquises dans les pays qu'ils ont habités, les mènent dans les nouveaux climats où ils jugent à propos de s'établir ; c'est une variété d'hommes errants et vagabonds qui ne connoit d'autre propriété que l'argent, fruit ordinaire de l'usure et d'un commerce précaire. Aucun d'entr'eux n'est cultivateur ny possesseur de biens fonds. On doit les regarder comme des usurpateurs des richesses mobiliaires des royaumes qui les tolèrent.

En Pologne, ils forment près du septième de la population, et ils ne s'y soutiennent que par la protection du clergé dont ils prennent les fonds à gros intérêts.

Le roi de Prusse a voulu les fixer dans ses Etats et les rendre citoyens ; mais il y a renoncé, parce qu'il a reconnu qu'ils ne faisoient que multiplier la classe des revendeurs et des usuriers, sans utilité réelle pour son royaume.

Les Juifs ont été admis à la Jamaïque ; leurs richesses les ont rendu les maîtres du change et des négociations d'argent. La moitié de la colonie, gémissante sous leur joug, ne travaille plus que pour eux.

Ainsi, dans tous les tems et dans tous les lieux, les Juifs se sont toujours regardés comme étrangers. Ils ne s'interessent point aux productions d'une terre qui ne sera jamais leur patrie; ils ne sont occupés qu'à en enlever l'or, et ils ne le rendent à la circulation que par des usures effroyables qui tendent également à la destruction du commerce et de l'agriculture. Ces principes immuables se perpétuent chez eux par l'esprit de leur religion qui s'oppose à toute espèce d'incorporation avec d'autres nations. M. Maloët observe à cet égard que les Juifs ne peuvent être rangés dans la même classe des protestants. Ceux-ci sont des citoyens utiles qu'il faudroit rendre à l'Etat. Unis à nous par les liens du sang, par une grande similitude de mœurs et de principes, ils ne pourroient être qu'utilement et justement réintégrés dans les droits des citoyens.

M. Maloët finit par considérer les Juifs du côté politique ; et, à cet égard, il voit les plus grands dangers dans leur admission. Uniquement dévoués, dit-il, à leurs intérêts, quelle est la nation ennemie qui, avec de l'argent, n'en peut pas faire nos propres espions, et faire exciter par eux des révolutions dangereuses en plus d'un genre.

D'après ces considérations, M. Maloët pense qu'on doit interdire aux Juifs l'entrée des colonies, sans que les juifs Portugais en soient exceptés, attendu que s'ils ont quelque nuance de différence par leur dogme, leurs principes sont toujours les mêmes quant au fond, et il est d'avis qu'ils restent toujours soumis au droit d'aubaine, à moins que quelque service particulier et important rendu à la France, ne leur en mérite l'affranchissement.

M. de La Feronnaye, dont les idées sont absolument analogues à

celles de M. Maloët, ajoute seulement une observation : c'est que tant que les Juifs ne seront que tolérés dans nos colonies, ainsi qu'ils le sont actuellement, ils seront toujours dans la main du Gouvernement, et que la crainte d'être exclus de nos possessions les contiendra plus que toute autre considération.

M. le contrôleur général, à qui M. Chardon a rendu compte de la réclamation des Juifs Portugais d'après les ordres de M. de Sartine, pense que nos colonies pourroient tirer de l'avantage de l'admission des Juifs ; en conséquence il croit qu'ils devroient y être accueillis et y jouir des mêmes privilèges dont ils jouissent en Guyenne ; mais il paroît qu'il ne seroit pas d'avis de rendre une loi précise à cet égard.

D'après la discussion des différents avis proposés à M. de Sartine, et en les résumant, les magistrats que ce ministre a consultés pensent unanimement que, pour admettre des individus nouveaux dans une société quelconque, il faut d'abord examiner si ces individus peuvent devenir une portion utile de la société qui les adopte, et si en les incorporant avec des citoyens habitants d'un même pays, ils peuvent y augmenter la masse des richesses mobiliaires ou procurer des avantages réels aux habitants avec qui ils sont incorporés. Ici les Juifs ne peuvent faire ni l'un ni l'autre : 1° une impossibilité physique, tirée de leur propre religion, s'oppose à leur incorporation avec aucune nation : En cela ils sont, comme l'observe M. Maloët, bien différents des protestants. M. de Sartine peut même se rappeler que cette différence absoluë a été discutée à fond il y a peu de tems, au conseil des dépêches dans une affaire relative à des juifs. Les protestants, nos frères par l'origine, unis à nous par les liens du sang, par une grande similitude de mœurs et de principes, ne diffèrent de nous que par quelques articles d'un culte dont le fond est le même. Ils peuvent donc être, et peut-être auroient-ils dû déjà l'être, utilement et justement réunis à la France. Mais la loi judaïque impose à ses enfants l'obligation de ne faire jamais corps avec aucune nation : cette croïance s'alimente encore par l'espoir que leur offre cette religion, d'être tous réunis un jour dans la terre promise et de se voir les dominateurs de toutes les nations. La France auroit donc beau, non seulement les appeler dans ses colonies, mais même chercher à les y bien accueillir, à les y fixer par les droits de naturalité et de propriété et par tous les avantages qui attachent l'humanité, ce sera toujours des étrangers qu'elle appellera dans son sein ! Encor si ces étrangers devenoient des cultivateurs ; si on pouvoit les distribuer dans toutes les professions utiles : la nation qui s'approprie ainsi des hommes nouveaux, sans craindre qu'ils troublent l'ordre de la société des citoyens, multiplie ses bras, ses produits et par conséquent ses forces. Si cela étoit, les colonies françoises feroient dans l'admission des Juifs une excellente acquisition ; mais les Juifs ne deviendront pas à Saint-Domingue ni partout ailleurs des cultivateurs, tandis qu'il n'y a pas un coin de la surface de la terre qu'ils aient

labouré. Ils porteront dans nos colonies cet esprit d'usure qui leur est propre et qui est également destructeur et du commerce et de la culture. Ils ne s'intéresseront point aux productions d'une terre qui dans leur religion n'est et ne peut être leur patrie. Ils présenteront sans cesse aux créoles, déjà disposés au luxe et à la dépense, l'apat séduisant et dangereux de pouvoir l'augmenter facilement. Ils achèveront de pomper la valeur numéraire de nos colonies, et cette masse de richesses mobiliaires qui dans tous les autres ordres de citoyens se répartit tôt ou tard par la suite, au profit de la société commune se concentrera dans les mains des Juifs et ne rentrera plus dans les autres classes de la société. Telles sont les maux que l'on ne peut se dissimuler que l'admission des Juifs peut faire dans les colonies, sans compter les maux politiques qu'on peut craindre d'une société isolée, toujours renfermée en elle-même et qui par son dévouement à l'argent peut vendre à la nation qui sauroit lui en donner le plus l'espionage de nos forces dans les lieux où nous les aurons adoptés et où rien ne peut être de leur part le garant de leur fidélité et de leur patriotisme. L'édit de 1685 a prescrit aux magistrats des colonies d'en chasser les Juifs comme ennemis du nom chrétien. Cet Edit qui dès son origine a été éludé (puisqu'à la même époque on les toléroit dans les colonies, comme on les y tolère encore) peut paraître dur à nos mœurs aujourd'hui, mais il est du plus grand danger de leur donner dans les isles une existence légale. Ces dangers sont évidemment démontrés, et il s'en faut beaucoup qu'ils puissent être compensés par toute l'utilité dont a cherché à faire un tableau traité avec esprit; mais qui n'est pas, à beaucoup près, porté jusqu'à la conviction. Il semble donc que tout ce qu'on peut faire de plus en faveur des Juifs Portugais c'est de laisser subsister à leur égard la tolérance dans les colonies telle qu'elle est depuis un siècle, sans leur assurer par une Loi aucun privilège particulier ni aucune existence nationale.

NOTES ET MÉLANGES

LA DISCUSSION SUR LES PHYLACTÈRES.

Le récit de l'histoire curieuse qu'on va lire et qui s'est passée dans une école française a été trouvé par Gedalya ibn Jahya (*Schalschélet*, f° 52 *a*), dans un livre de la bibliothèque du Beth-Hamidrasch d'Azriel Trabotto. Malgré son fonds légendaire, elle mérite cependant plus d'attention qu'elle n'en a obtenu jusqu'à ce jour, parce qu'elle est un témoignage parlant des agitations profondes que soulevaient, au moyen âge, dans les écoles, les discussions religieuses qui portaient sur des questions rituelles. Ce n'est évidemment pas pour rien que la légende s'est emparée d'une discussion sur le point de savoir si le nœud des phylactères doit être refait tous les jours ou non et a fait intervenir, pour résoudre la question, des personnages comme le Metatron et Moïse. Il faut que cette question ait profondément passionné les esprits. L'authenticité de cette histoire n'est pas précisément confirmée par la présence de certains noms de personnes qui se trouvent dans le récit, mais dont il n'y a pas trace ailleurs. Ce n'est pourtant pas une preuve absolue pour rejeter ce récit, il contient un certain nombre de noms qui sont parfaitement historiques et nous ne sommes pas si sûrs que les autres ne le soient pas.

Il faut avant tout restituer ces noms défigurés dans les éditions par les copistes et les imprimeurs. Azriel Trabotto était le bisaïeul de A. J. S. Graziano dont j'ai parlé dans la *Revue*, IV, p. 208, et qui a été un si grand collectionneur de manuscrits et de souvenirs littéraires. J'ai déjà montré (*ibid.*, p. 209-210) que Guedalya et Graziano ont tous les deux consulté souvent les mêmes documents provenant de l'école d'Azriel Trabotto. Et c'est aussi le

cas pour ce récit de Guédalya. Nous le trouvons dans le recueil de notes de Grananc, ms. Halberstam, n° 227, f° 293 *a* à 294 *a*. La copie de Grananc présente dans le récit et dans les noms propres assez de particularités pour qu'elle mérite d'être reproduite ici. Elle servira à corriger et à compléter le texte de Guédalya.

ידעו כל קהלות [illegible]
בעליית הר"ר [illegible]
יעקב מפרובינם, [illegible]
הר"ר אברהם ב"ר [illegible]
ובחורים יודעי ספר, [illegible]
מפרובי"נם אל [illegible]
רבינו תם האיך [illegible]
אם די בהדוק [illegible]
מיטטרון, [illegible]
כי משדה [illegible]
לך, והנביא [illegible]
ורבינו תם, [illegible]
הקב"ה, [illegible]
אם ירד [illegible]
והשיב הר"ר [illegible]
האיך קושרים [illegible]
הקשירה לא [illegible]
וחלץ רבינו [illegible]
צריכה לעשות [illegible]
דכתיב וקשרתם [illegible]
צריך קשירה [illegible]
היא, לא [illegible]
טעית כי [illegible]
ראש כד"לת, [illegible]
וקשרתם [illegible]
שצריך [illegible]
ר"ת והלא [illegible]
מכלל [illegible]
מדרש [illegible]
והדר סמך [illegible]
והדר כתיב [illegible]
ועוד לדבריך [illegible]
מעולם לעשותה ולא [illegible]
לשם משדי, [illegible]
שצויתים כך, [illegible]
ואח"כ [illegible] רבי אליה [illegible] לשמה רבינו, [illegible]

זה לזה, ומביאים ראיות, ור"ת היה משיב א"כ צריך לקשרן, והר"ר יעקב מפרובי"נס אמר אל הנביא שישאל על מי נסמך, אמר לו משה רבינו כך לא מצינו בכל התורה כולה שיו"ד צריכה לעשותה, ואם יעשוה כדי ר"ת לסמוך עליו בשעת הדחק, אכן צריך לקשור כל הקשר, ומצוה לעשותו מן המובחר בראש, ולאחר שאל רבי שאול הנביא היו"ד משדי מפני מה לא נכתבה עם השי"ן, אמר לו משה רבינו אני לא ראיתי הקב"ה כי אם מאחוריו וראיתי שי"ן ודל"ת בראשו והיו"ד שבזרועו לא ראיתי, ע"כ: העתקה זו באה מפאר"יש, הח"ר שמואל בן הח"ר יהודה מאריב"רוש: : תם: (ע"כ מצאתי כ"ר אי"ג)

Voici le sommaire de ce récit :

Le mercredi après le 9 *ab* un prophète de vérité faisait une leçon dans la maison de R. Menahem Vardimos devant R. Jacob, de Provins, R. Isaac, de Pont-Audemer, R. Menahem, R. Abraham, R. Samuel, R. Aaron, R. Isaac, R. Cresbito et d'autres. A la fin de la leçon R. Jacob, de Provins, lui demanda de faire descendre du ciel R. Elie, de Paris et R. Tam pour savoir d'eux s'il faut tous les jours renouveler ou non le nœud des phylactères. Le prophète de vérité appelle l'Ange Metatron, avec ordre d'amener les deux rabbins. Sur le refus du Metatron, R. Jacob propose de faire descendre du ciel Moïse, lequel se rend à cette invitation. Mais R. Tam, qui avait sans doute écouté, ayant vu que la réponse de Moïse n'était pas conforme à son opinion, « descendit comme un lion » pour la réfuter et une discussion très vive s'engagea entre lui et le grand prophète. R. Elie, de Paris, vint à la fin au secours de Moïse, impuissant à triompher de R. Tam. Sur une question adressée par R. Jacob, de Provins, à Moïse, celui-ci finit par dire qu'à la rigueur l'opinion de R. Tam peut être suivie en cas de nécessité. Le lendemain le prophète de vérité, qui s'appelait Saul, fit encore une question à Moïse, qui s'empressa d'y répondre. La relation est venue de Paris signée par R. Samuel fils de R. Juda, d'Evreux.

Voici les résultats que nous tirons de cette nouvelle copie de la relation :

Nous y trouvons d'abord restitué le nom de Menahem Vardimos, qui a peut-être quitté la France au temps de l'émigration des rabbins français en Palestine [1].

Méir, de Provins, était le fils d'Elie, qui joue un si grand rôle dans notre récit [2].

Menahem peut-il être ce Menahem qui, d'après Jacob, de Mar-

[1] Zunz, *Literaturgesch.*, p. 328, et *Ges. Schriften*, I, p. 168.
[2] *Magazin* de Berliner, IV, p. 185.

vège, recevait des communications du ciel sur des questions rituelles [1] ?

Abraham b. Samuel ne peut pas être celui qui est mentionné dans Zunz, *Zur Geschichte*, p. 79, qui est un Allemand et non un Picard, puisqu'il a copié à Ruckingen, sur la Kaunitz, près Francfort-sur-le-Mein, l'exemplaire du Nizzachon de Leipzig [2].

Aron et Menahem seraient-ils les deux rabbins mentionnés dans le catalogue de Cambridge, de Schiller-Szinessy, p. 163 et suivantes.

Samuel, d'Evreux, signataire de la pièce, semble, à première vue, être un rabbin très connu. Graziano l'appelle Samuel b. Juda, tandis que chez Guedalya il est appelé Samuel b. Elie [3]. Il n'est pas impossible que dans Guedalya il faille aussi lire Juda, et que Elie y soit une faute de copiste, car p. 54 *a* Guedalya donne au prophète de vérité de notre récit le nom de « Samuel le prophète » qu'il a vu désigné quelque part comme le père de *Juda* le pieux [4]. Il y aurait donc là un Juda b. Samuel, dont le petit-fils se serait appelé comme son grand-père défunt, Juda, et serait notre Juda b. Samuel; mais Guedalya lui-même attribue (*ibid.*) à notre Juda un grand-père appelé Calonymos (et non Juda). Dans tous les cas, il est permis de supposer que, dans les deux relations, à la place du nom de Saul donné au prophète de vérité, il y avait Samuel. Ce nom de prophète n'est ici qu'un titre honorifique. Cette épithète donnée à des rabbins se retrouve ailleurs [5].

Pour l'historicité des rabbins cités dans notre pièce, je ne veux qu'ajouter une remarque. Nos *Toçafot* rapportent souvent des discussions entre R. Tam et R. Elie [6], et chaque fois R. Elie est nommé sans aucune autre désignation. Samuel Sélestat, dans son abrégé, nomme aussi le R. Elie tout court [7]. Ce R. Elie, adversaire de R. Tam, serait-il, comme dans notre pièce, R. Elie, de Paris, qui, on l'a vu, se met du côté de Moïse contre R. Tam ? Et en fait Isaac b. Moïse, dans son *Or zarua* [8] nous dit que cet Elie,

[1] Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens*, p. 81, note 5.

[2] Delitzsch, *Catalog. Lips.*, p. 289. Dans le Catal. des mss. hébr. de Munich, p. 133, M. Steinschneider paraît avoir oublié ce fait.

[3] Voyez aussi Zunz, *Additamenta* au Catal. de Leipzig, p. 316 et *Z. G.*, p. 38 *b*.

[4] ר'שמואל החסיד והנביא, ms. Paris, 646.

[5] Zunz, *Zur Gesch.*, 369, note *n.*; *Litg.*, p. 355, note 2; les citations de M. Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, XVIII, p. 99, n'ont rien à faire avec ce titre.

[6] Par exemple, *Menahot*, 35 *b*; *Hullin*, 9 *a*; *Erubin*, 97 *a*.

[7] *Mordekhaï*, éd. Riva, f° 149 *a*. C'est le passage auquel fait allusion Guedalya, f° 52 *b*.

[8] *Tefillin*, § 579.

qui discute avec le R. Tam, est R. Elie de Paris. Isaac b. Moïse, on le sait, a fait son éducation en France et est tout rempli de traditions françaises. Le passage de son livre que nous rapportons peut donc être considéré comme une confirmation importante de l'authenticité de notre pièce.

DAVID KAUFMANN.

SALOMON DE MELGUEIL ET SALOMON ORGERIUS

M. Neubauer a constaté dans la *Revue*, II, 340 que, par les recherches de M. Saige, nous apprenons que Salomon d' « Urgel » et Salomon de Melgueil sont deux personnages différents, comme l'avait supposé l'*Histoire littéraire de la France* (XXVII, 578, 580). Selon l'*Hist. litt.*, les commentateurs d'Averroès du ms. 964 de la Bibliothèque nationale de Paris, c'est-à-dire Salomon de אורגול, Porphas (פורפאש) et Vital (ce dernier omis dans le catalogue), sont de l'école de Lévi b. Gerson, qui a composé ses commentaires dans les années 1321-24. L'*Hist. litt.* propose même l'hypothèse que Salomon d'Urgel serait le même personnage que ר"ש הלוי du ms. Michael 91 (cf. *Hebr. Bibl.*, XVI, 103), lequel, dit l'*Hist. litt.* (page 550, ligne 3), cite son maître, « qui n'est autre que Lévi b. Gerson ». En lisant ces passages de l'*Hist. litt.*, lorsque je rédigeai le catalogue de mss. hébreux de la bibliothèque Royale de Berlin, je me demandai pourquoi, si les trois commentateurs ci-dessus sont de l'école de Lévi, ils n'ont pas cité directement Lévi et ses commentateurs, comme le font les commentateurs postérieurs, Abraham Abigdor, etc. Cette considération et quelques autres m'ont déterminé à écrire dans la note du catalogue de Berlin (p. 24)[1] qu'il faut encore examiner de plus près les affirmations de l'*Histoire littéraire*.

Examinons à présent les renseignements fournis par M. Saige[2].

[1] Il faut corriger, *l. c.*, une petite inexactitude. J'aurais dû dire que Salomon est nommé commentateur du Livre des Météores, non du Livre de l'Ame.

[2] Je profite de cette occasion pour corriger une erreur de M. Saige, à la page 126, ligne 6, au lieu de : « Meir-ha-Kohen, auteur du traité d'astronomie », on doit lire : « nommé par l'auteur, etc. » (Isaac Israeli.)

Dans sa « table analytique » (registre alphabétique), p. 379, on lit : « Salomon de Melgueil (*Salomon ben Moïse Melgori*), juif de Narbonne, originaire de Béziers, etc. » Mais l'identité de ces deux Salomon n'est qu'une hypothèse produite à la page 126 et qui ne me semble pas suffisamment appuyée. Le raisonnement de M. Saige est le suivant : « Il s'agit bien ici, selon les dates, du Salomon b. Moïse Melgori des textes rabbiniques, car il ne peut être le même que le Salomon de Melgueil, fils de Meschullam... de 1231. » Voilà toute la preuve de l'identité du Moïse de Melgueil des actes publiés par M. Saige avec le traducteur Moïse de Melgueil, dont l'âge n'est pas encore fixé. Voyons ce que nous disent les pièces justificatives de M. Saige.

Dans une enquête du sénéchal de Carcassonne, en 1284, on lit (p. 214) : « Item idem sciat de Vitali de Melguoriis et Salomone ejus fratre. » Dans des pièces de 1307-1309, il est question d'un hospice qui avait été auparavant la propriété de Salomon de Melgorio, et de maisons qui avaient appartenu à ses enfants (p. 282, 292). Un hospice qui avait appartenu à son frère Vital fut vendu en 1307-1308 (p. 285). Il y avait à Narbonne, à la même époque, un David (Davi, Davin) de Melgorio (p. 278, 285) et un Durand de Melgorio (p. 225, 302).

Salomon b. Moïse de Melgueil a traduit du latin le Livre du Ciel d'Avicenne, et quelques passages de cette traduction sont reproduits littéralement par Gerson b. Salomon, c'est le seul fait inébranlable qui pourrait nous conduire à déterminer l'époque de Salomon de Melgueil le traducteur, si l'on était d'accord sur l'époque de Gerson. J'espère que M. Neubauer sera enfin convaincu que Gerson n'a pas écrit son שער השמים avant 1280[1]. Il n'est pourtant pas vraisemblable qu'il ait fini cet ouvrage après la catastrophe de 1306. J'aurai occasion de traiter ailleurs et au long cette question.

Quelle raison y a-t-il d'identifier le traducteur Salomon avec un homme né dans la même ville de Melgueil et se trouvant en 1284 à Narbonne, comme d'autres personnes de la même ville[2] ?

Que savons-nous du traducteur nommé dans le ms. de Paris Salomon אורגול ? L'*Hist. litt.* suppose qu'au lieu de אורגול il faut lire אורגיל, qui signifie la ville d'Urgel, en Espagne (Catalogne). Un Salomon Orgerius vivait à Béziers en 1291-92 avec son gendre Bonet, et sa maison fut confisquée en 1306 (p. 294). M. Saige encore une fois identifie, sans hésiter un moment, Salomon Orge-

[1] Voir l'article de M. Gross dans la *Monatsschrift*, 1879, p. 20 et suiv.
[2] Quant à son frère Vital, nous en parlerons plus tard.

rius avec le commentateur Salomon « Urgel ». Mais il n'y a là qu'une simple ressemblance de noms, leur identité n'est encore justifiée ni par l'étymologie ni par la géographie. On peut dire sans doute que, si de Melgueil on a dérivé le nom מלגיירי, on peut bien aussi avoir formé de Urgel le nom Orgerius. Nous ne le nierons pas, mais c'est trop peu pour identifier le commentateur Salomon d'Urgel avec un possesseur de maisons, S. Orgerius qui, en 1291, avait déjà un gendre, ce qui nous oblige de faire remonter la Commentation dévoilée des travaux d'Averroès, de Salomon d'Urgel, presque au temps où l'on venait de traduire ces travaux. Je suis surpris que M. Neubauer ait renoncé entièrement, pour une ressemblance douteuse de noms, à regarder cet ouvrage comme appartenant à l'école de Lévi, quoique sa parenté avec cette école soit établie et expliquée dans l'*Hist. litt.* Et M. Neubauer va si loin qu'il soupçonne que Vital, dont le commentaire se trouve dans le même ms. que le commentaire de Salomon אורגול, est un frère de Salomon de Melgueil, qui est un personnage différent de Salomon de אורגול.

Je dois avouer que je ne saurais quel parti prendre dans cette question sans un examen nouveau des trois commentaires manuscrits en question, et que je ne consentirais pas à les placer avant le XIVe siècle sans arguments plus forts que l'identification de M. Saige. Cette question est plus importante qu'elle ne semble : toute l'histoire de l'étude d'Averroès au XIIIe siècle est intéressée à la solution de notre problème.

Malheureusement ce problème se complique par l'intervention d'un autre auteur, dont on n'a pas encore parlé en cette question.

Johanan Alemanno, qui écrivit son commentaire diffus sur le Cantique (en partie publié) vers 1490, nous raconte (f° 4 ou 9, édit. Halberstad, 1862) que Salomon b. Natan אורגיירי de איגש (Aix), en Provence, grand savant (החכם הכולל), avait traduit du latin, « il y a 100 (מאה) ans », un livre mystique et superstitieux composé par (ou plutôt attribué à) un savant chrétien nommé Apollonius [1], sous le titre de מלאכת מושכלת, *lucus a non lucendo!* Il en cite une formule d'incantation ou prière qui paraît être gréco-latine, car les derniers mots פאטיר אגיון אטאנש sont : *Pater hagion*

[1] L'éditeur Jacob Baruch confond Apollonius avec Philon le Juif ! Sur Pseudo-Apollonius (chez les Arabes : *Balinas*) on pourrait écrire une monographie. Voir les citations dans mon *Catal. Bodl.*, p. 2293, et *Addenda*, et *Archiv.* de Virchow, vol. 85, p. 155. Un livre arabe des talismans, par Balinas, se trouve dans la Bibl. Royale de Berlin.

athanas. Malheureusement ce livre semble être perdu. Je n'en ai trouvé qu'un fragment dans le ms. Schönblum-Ghirondi, n° 121, décrit brièvement dans mon catalogue autographié de cette collection. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas l'ouvrage, mais le traducteur, son nom et le temps où il vécut. Si l'on pouvait se fier à Johanan Alemanno, ce traducteur aurait vécu vers la fin du XIVe siècle. A vrai dire, nous ne regardons pas Alemanno comme une autorité dans des questions d'histoire littéraire, et si nous avions un argument assez fort pour placer ce traducteur (Salomon b. Natan) au XIIIe siècle, nous dirions qu'Alemanno s'est trompé, mais un tel argument nous fait défaut. Un Salomon b. Salomon Natan, juif de Béziers, vivait au XIIIe siècle (Saige, p. 127), mais on ne saurait tirer une preuve sérieuse d'une conformité de noms si fréquents parmi les Juifs. Il y a eu aussi un Salomon b. Natan, fils du traducteur Natan ha Méati, qui vivait à Rome, vers la fin du XIIIe siècle [1].

On admettra pourtant que la forme אורניר se rapproche parfaitement du nom d'Orgerius. Ce nom hébreu n'est pas rare : Léon Crescas אורניר, dont l'époque est inconnue, possédait le ms. de Munich n° 407 ; Jacob אורניר, les mss. de Munich nos 242 et 252; Astruc אדק (Isaac ?) אורניר vivait en 1386 à Arles (Réponse 266 d'Ibn Schéschet) ; le médecin maëstro Bongorda אורניר, à Marseille, prêtait, en 1454, de l'argent et recevait en gage huit « *pièces* » (חתיכות) manuscrites [2], entre autres quelques commentaires d'Averroës et le commentaire de Lévi sur le livre du Syllogisme et sur le livre des Météores (selon une notice du ms. Munich, n° 407). M. Gross (*Monatsschr.*, 1880, p. 429) croit que le nom אורניר est plutôt nom de famille que nom de lieu. Mais si le nom est devenu plus tard nom de famille, il a été premièrement nom

[1] Selon une notice insérée dans le *Vessillo* (1882, p. 173), dans la bibliothèque du Talmud Tora de Ferrare il y a un traité d'Ibn el-Gezzar (c'est ainsi qu'il faut lire) traduit par Nathan (voir ms. de Munich, nos 253, 287) et un abrégé de Honein du commentaire de Galien sur l'ouvrage d'Hippocrate *De morbis acutis*, dont le traducteur est nommé Samuel ha-Méati, fils de Salomon fils de Nathan, « prince des traducteurs ». Si Samuel est en effet le traducteur et non uniquement le copiste (on sait que מעתיק, דעתיק est équivoque), nous aurions ici une analogie avec la famille des Tibbonides, c'est-à-dire trois générations de traducteurs ; car Salomon b. Nathan acheva en tammuz 1299 sa traduction du commentaire de Galien sur le livre d'Hippocrate *De aquis*, etc. (ms. Oppenh. Add., in-f°, n° 18), sur laquelle Mose Alatino a traduit ce livre en latin (*Catal. Bodl.*, p. 1768 ; Catal. des ms. hébr. de Leyde, p. 327). Une médecine laxative (מטלטל) « de la bouche de » (communiquée par) R. Salomon ha-Rofe המאתי se trouve dans le ms. de Rossi, n° 1053, f° 155. (Voir l'article de M. Perreau dans le *Bollettino ital. degli studii orientali*, *Nuova Serie*, p. 94.)

[2] Cette expression n'est pas commune, elle se trouve dans un ms. du Vatican (*Hebr. Bibl.*, 1878, p. 84).

de lieu. Quoi qu'il en soit, en admettant l'identité d'Orgerius et de אורגיירי (forme très usitée, comme nous l'avons vu), on sera obligé de rejeter l'identité d'Orgerius et de ארגול ou אורגיל.

Résumons les résultats négatifs de nos remarques. L'identité de Salomon de Melgueil avec Salomon b. Moïse n'a pas de fondement ; l'identité de Salomon אורגול et de Salomon Orgerius est peu vraisemblable, Orgerius est plutôt אורגיירי. Nous ne savons pas l'âge des trois commentateurs d'Averroës dont il est question plus haut, mais probablement ils n'ont pas écrit avant la fin du XIIIe siècle, si toutefois *il est certain qu'ils avaient connaissance d'autres commentaires sur les résumés d'Averroès* (*Hist. litt.*, p. 579). Pour obtenir quelque degré de certitude à ce sujet, il faudrait comparer ces commentaires avec ceux de Lévi b. Gerson, et je serai très reconnaissant à ceux qui voudraient entreprendre cette étude. Pour épuiser les combinaisons, je dirai encore un mot sur un traducteur presque inconnu et son ouvrage.

Un manuscrit que M. Halberstam a acheté de la bibliothèque de feu S. D. Luzzatto [1] et qu'il m'a cédé, contient aux fos 26-44 un traité de médecine en 31 « portes » qui commence : ספר זה חברו החכם מאישטרו שלמה דגרבונה ז"ל העתיקו מספר ישמעאל (sic) חכם גדול והוסיף עליו נסיונות בחכמתו מדבר על כל החליים החיצוניים והאברים הפנימיים והם ל"א שערים. השער הא' בתחלואי השער ... האחד ושלשים לכתמים השחורים ונקרא בהק. Après le registre, l'ouvrage, qui est traduit de l'arabe par maëstro Salomon avec additions du traducteur faites d'après sa propre expérience, commence par les mots : השער מזגו קר ויבש ; mais il n'y a dans ce manuscrit que 7 portes et le commencement de la 8e, le reste semble perdu. Je n'ai pas encore pu reconnaître l'auteur arabe, ni trouvé un autre renseignement sur le traducteur et son temps.

M. STEINSCHNEIDER.

---

[1] Voir *Ozar Nechmad*, II, p. 15 ; Benjacob, *Thesaurus*, p. 550, n° 237. Le volume avait contenu plusieurs ouvrages, et il a été divisé en différentes parties ; celle que je possède ne contient que les Aphorismes de Maïmonide, le fragment de Salomon et le traité de Jacob Poël.

ACTE HÉBREU DE MARSEILLE DE L'AN 1422

Le ms. latin, n° 1340 de la Bibliothèque nationale [illegible] quisition, collection Montreuil) renferme la [illegible] hébreu (f° 12) :

[illegible]

Traduction : Qu'il soit su et connu de quiconque verra et lira cette reconnaissance que, moi, Abram Bonahora, je reconnais d'une façon claire et complète, comme vrai, que je dois à Maître Jean Durantan dix-sept gros, et j'ai promis de payer au dit Maître Jean ou à ses ayant-droit ces dits dix-sept gros, moitié à la Saint-Michel prochaine et moitié à la carême entrant (mardi gras) prochaine. Et pour donner au dit Maître Jean témoignage, preuve et droit, j'ai écrit et signé mon nom ci-joint. Le 15 avril, 1422 de l'ère chrétienne. Abram Bonahora.

Cette pièce porte au verso le sommaire en latin de cette reconnaissance :

M. IIII C. XXII, de mense aprilis. Appodixa de XVII g. contra Abram Bonahora pro eorum solvendis mihi Johanni Duranti videlicet in festo beati Michaelis medietatem, et aliam medietatem in festo carnispriva proxime se [illegible].

Cette feuille a été classée à part dans le volume parmi les pièces de l'an 1400. L'archiviste a cru que la date latine indiquait l'an 1400, jour du 22 avril. L'hébreu montre qu'il faut lire « 1422, avril. »

ISRAEL LÉVI.

[illegible] a [illegible] suivi, en marge, d'un mot ajouté, d'un [illegible] et que nous n'avons pas pu lire.

[1] Sur [illegible] voy. Zunz, *Z. G.*, p. 563.

[illegible] voyez Ducange, *s. v. Carmentranum.*

PAUL DE BONNEFOY

L'article si intéressant de M. Steinschneider concernant Paul de Bonnefoy a porté mon attention sur ce dernier personnage, dont il est fait mention dans les archives de la ville de Dijon. Voici ce qu'on lit dans le « Registre des délibérations de la Chambre de Dijon (Archives municipales, série B., manuscrit) :

« Le vendredi, jour de feste Saint-Marc évangéliste et Jacobin (25 avril 1421).

« Délibéré est, que maistre Paul de Bonnefoy, juif baptisié, qui s'est présenté de demourer en ceste ville continuellement, un an entier, commençant au 1er jour de ce prochain mois de may, et de aprendre ceulx de la ville, qui vouldraient aprendre à lire, escrire et entendre Ebrief; afin qu'il soit plus obligié de bien instruire ceulx qui vouldront aprendre de lui en la dicte science, la ville donnera XXX francs pour une fois, qui lui seront payés par portion durant ledit temps. Après laquelle délibération ledit maistre Paul est venu remercier le dit don, et a promis et juré aux saints évangilles de Dieu, de résider et faire demourance à Dijon ledit temps durant et de bien et loyalement instruire en ladite science tous ceux qui aprendre en vouldront de lui et d'estre bon et loyal à ladite ville et à la communaulté d'icelle.

» *Signé* : Les Échevins. »

Le 30 janvier 1422, la Chambre devait encore délibérer relativement au même maître « que l'on donnera à maistre Paul, juif baptisié, soixante sols tournois, en oultre des trente frs, foible monnoie, qui lui sont précédemment donnés pour considération de ce que pour le bien, honneur et prouffit de la ville, il y a demouré par aucun temps, et aprins plusieurs enfants en la science de Brief, qui est une belle et notable chose à savoir en ladite ville [1]. »

Le registre des délibérations dont il s'agit relate également le mandat de paiement d'une somme de 30 livres, due annuellement à maître Paul, qui professait un cours de Brief.

[1] Voir Ch. Muteau, *Les écoles et collèges en province depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1799*, Paris, 1882.

M. Muteau et avant lui M. Clément-Janin[1] pensent tous deux que la science de *brief* ou *ébrief* ne serait autre que l'Algèbre de Raymond Lulle. Nous savons aujourd'hui, par les travaux de M. Ch. Jourdain, que maître Paul était, à cette époque, seul docteur, non en algèbre, mais en *Ébrieu et Chaldée*. D'ailleurs M. Clément lui-même cite, dans une autre partie de sa notice, une lettre écrite en *ébrief* (hébreu) par la femme de Salomon de Balmes, vers la fin du XIVe siècle. Il résulte donc de là que la science que maître Paul était chargé de faire *lire*, *escrire* et *entendre* ceux qui le voudraient apprendre, était celle de la langue hébraïque.

M. Steinschneider pense que l'Université de Paris, n'ayant pu obtenir l'indemnité de cinquante francs due à maître Paul, ce dernier se retira à l'étranger, peut-être en Italie. Les documents cités plus haut nous permettent de suivre Paul dans ses pérégrinations en province. Nous le trouvons, au mois de mai 1421 et pendant l'année 1422, à Dijon. D'après une note (p. 246) de M. Jourdain, insérée dans son *Index chronolog.*[2], maître Paul professait à Besançon en 1423. En résumé, nous voyons Paul exerçant ses fonctions, en 1420 à Paris, en 1421 et 1422 à Dijon, et en 1423 à Besançon. Après cette dernière date, on le perd de vue. Disons encore en terminant que le nom de « Bonnefoy », *bona fides*, ne désigne pas évidemment un nom de baptême donné après l'apostasie de Paul, comme semble le croire le savant M. Steinschneider. Nous trouvons sous cette dénomination plusieurs Juifs sur la liste alphabétique des Juifs de Paris, en 1292, publiée par mon estimable ami M. Is. Loeb (*Revue*, t. I, p. 67). Peut-être ce nom de *Bonnefoy* fait-il allusion à l'ouvrage en hébreu que Paul a écrit, et qui portait peut-être le titre de אמונה טובה *Emouna toba*. Je soumets cette dernière conjecture au jugement de M. Steinschneider, si compétent en pareille matière.

Dijon, septembre 1882.

M. GERSON.

---

[1] *Notice sur la Communauté isr. de Dijon*, Dijon, 1879, p. 64.

[2] Voy. cet ouvrage, lettre *ad civitatem Bisontinam* et quittance de *60 solidos parisienses*, extraite de la Biblioth. nat., ms. lat., n° 9945.

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS EN ESPAGNE

1° LES JUIFS DE MANRESA ; 2° LA SENTINELLE CONTRE LES JUIFS.

On nous permettra de donner ici l'analyse de deux imprimés fort rares et jusqu'à présent inconnus des savants israélites.

Le premier contient sur l'histoire des Juifs de Manresa, petite ville de Catalogne, au N.-O. de Barcelone, des renseignements qui ne sont pas dénués d'intérêt et surtout de nombreux noms propres de personnes. On a vu, par la liste des Juifs de Paris en 1292 et celle des Juifs de Barcelone en 1391, que nous avons publiées dans cette *Revue*, quelle est la haute valeur scientifique de ces documents. Outre qu'ils permettent de lire exactement les nombreux noms propres qu'on trouve dans la littérature du moyen âge et de fixer la prononciation de noms célèbres, outre le secours qu'on peut en tirer pour les études de philologie et de phonétique, ils offrent encore le précieux avantage des permettre des identifications de personnes qui sont du plus haut prix pour les études historiques et littéraires [1]. L'opuscule sur les Juifs de Manresa que nous allons analyser contient un assez grand nombre de noms. Nous remettons à une autre fois l'étude de ces noms, dont plusieurs sont curieux, et nous nous bornons à les reproduire en les classant par villes et par ordre alphabétique.

Le second ouvrage que nous analysons ici paraîtra tout d'abord indigne de toute attention. C'est une inepte compilation de toutes les sottises et de toutes les absurdités que l'on débitait sur le compte des Juifs au moyen âge. Quelques-unes de ces inventions saugrenues se retrouvent chez les écrivains de tous les pays, quelques-unes sont espagnoles et sentent le terroir. Mais là n'est pas l'intérêt du livre : cet intérêt est surtout dans la haine que l'auteur (et, avec lui, évidemment, beaucoup de ses contemporains) éprouve pour les Juifs. Si l'on réfléchit que le livre a été écrit près de deux siècles après l'expulsion des Juifs et à une époque où il n'y avait plus un seul Juif en Espagne, cette haine paraîtra

[1] De plus, comme ces noms de Juifs espagnols sont souvent des noms de villes, ils indiquent la présence des Juifs dans des lieux où, sans cela, elle n'aurait pas été soupçonnée.

d'abord incompréhensible. Elle a un sens pourtant, ce n'est pas le moins du monde une passion rétrospective et purement théologique. L'auteur n'a pas en vue les Juifs, mais les descendants des Juifs baptisés de force et devenus chrétiens. Ces pauvres marranes ont toujours été beaucoup plus détestés en Espagne que les Juifs véritables. Leur secret attachement à la religion juive semblait un crime abominable, la place qu'ils occupaient ou qu'ils menaçaient d'occuper dans l'État, dans les fonctions publiques, et même dans l'église, était pour beaucoup un sujet de jalousie, d'envie ou de scandale. Ce sont eux seulement que poursuivait l'inquisition et ils ont été, en partie, la cause involontaire et innocente de la catastrophe qui a mis fin à l'histoire des Juifs en Espagne. Elle n'a pas mis fin aux persécutions contre les néo-chrétiens. Notre livre est une preuve de la persistance singulière des préventions que le peuple et le clergé nourrissaient contre eux et que deux siècles de vie commune n'avaient pu éteindre. C'est à ce titre principalement que nous le recommandons à l'attention des lecteurs. L'instruction de l'auteur paraît avoir été médiocre, il fait des fautes les plus grossières d'histoire et de chronologie. On nous dispensera de les relever et on jugera avec nous que le livre ne méritait pas de commentaire.

I. *Memoria historica de los Hebreos y de los Arabes en Manresa por D. T. M. de Mas y Casas.* Manresa, imp. M. Trullàs, [1837], in-16 de 31 p.

Le commencement de la petite brochure contient quelques considérations générales sur les Juifs et sur ceux d'Espagne en particulier. Puis l'auteur communique les renseignements qu'il a recueillis sur les Juifs de Manresa. Il y a encore aujourd'hui dans cette ville une rue appelée *Grau dels Jueus,* et, en dehors de la ville, l'ancien cimetière des Juifs, appelé *la Fossana dels Jueus*. Dans les Archives publiques de la ville, il y a des *rôles* intitulés *Libri Judeorum,* des rouleaux de parchemin et des registres de notaires contenant des contrats faits par les Juifs avec les chrétiens (p. 8).

L'auteur analyse un de ces manuscrits, intitulé *Liber V. Judeorum* (p. 10). Il contient des contrats et la formule du serment solennel, par la loi de Moïse, que l'on exigeait tous les ans des prêteurs d'argent juifs habitant la viguerie de Manresa et Vich. Les actes vont d'octobre 1294 à avril 1302.

Ces actes contiennent des obligations pour prêt d'argent (à 20 pour cent, taux légal de l'époque) et des contrats civils de tout genre (location de maisons, de terres, vente d'esclaves, actes de mariage, etc.). La plus grande somme d'argent prêtée est de 8,000 sous barcelonais.

Ce qui nous intéresse le plus dans cette publication, nous l'avons dit, ce sont les noms de Juifs mentionnés dans ces actes (p. 13 et *passim*). Nous reproduisons ici tous les noms de Juifs qui se trouvent dans la petite brochure. Les noms d'Astruch, Estruch, et de Vital se rencontrent souvent, dans les pièces, sous leur forme espagnole Astrugo, Estrugo, Vidal ; les deux formes étant souvent appliquées au nom de la même personne, nous avons dû choisir entre l'une d'elles et nous avons pris la première, qui est la forme latine.

Manresa.

Aaron Cellem (ou Collem ? voir Anoch Collem).
Abraan de Cabanas.
Abraan et Samuel, fils de Simeon.
Anoch Cellem.
Anoch Collem (le même que le précédent ?).
Anoch Zabarra (et ses frères Astruch et Jucef).
Astruch Bara.
Astruch Hereton, son frère Vital Hereton.
Astruch Capitis et sa femme Ester.
Astruch de Montpellier.
Astruch de Camporotundo (Camprodon).
Astruch Zabarra et son frère Vital de Rivopullo (Ripoll). Voir Anoch.
Astruch de Rivopullo (Ripoll).
Barano Vital et sa femme Mirona.
Berengario Lupeto.
Bonafilia (voir Isaac Hereton).
Drada (voir Vital Hereton).
Dulcia (voir Hereton).
Ereton (p. 19 ; voir Hereton).
Ester Abraan, veuve.
Ester (voy. Astruch Capitis, et Isaac).
Hereton, sa femme Dulcia ; père d'Isaac Hereton et de Vital Hereton ; voyez Ereton.
Isaac de Minorisa (Manresa), sa femme Ester.
Isaac Hereton, sa femme Bonafilia ; frère de Vital et Lupeto Hereton (p. 20).
Isaac Coffen.
Isaac Maymon.
Jacob Hereton et son frère Lupeto (p. 13 et 14).
Jafra Ferrario.
Jucef Levi.
Jucef Zabarra (voir Anoch).
Jucefa (pour Jucefo ?) et Anoch fils d'Aaron Cellem.
Lupeto Hereton (voy. Isaac et Jacob Hereton).
Maymonus Coffen.
Maymon Astruch.
Mirona (voir Barano Vital).
Mair Zabarra.
Regina (voir Simeon).
Salomon Vital et son frère Toros Vital.
Saul Satorra.
Samuel fils de Simeon (voir Abraan).
Senton Corrons.
Simeon et Regina sa femme.
Toros (ou Teros, p. 20) Vital (voir Salamon).
Vital Barano fils de Barano Vital.
Vital de Camprodon (voir Astruch).
Vital Astruch de Celsona.
Vital Enoch.
Vital Estruch (le même que Vital Astruch ?).
Vital Hereton et sa femme Drada (voir Astruch Hereton, Isaac et Jacob Hereton).
Vital de Ripoll (voir Astruch Zabarra).

Barcelone.

Astruch de Ripoll.
Buen-Isaac Capitis.
Cresques Vital.

Besalu.

Isaac fils de Mair et son frère Mahirono.

Jucef Zabarra.
Dulcia, femme de Mair ci-dessus.
Mahirono (voir Isaac).

Berga.

Bonafos Cresques.

Cardona.

Abraan Simon.
Astruch Coffen.
Isaac Astruch.
Samuel.
Vitalis Baroni.

Granollers.

Moyses Rabeya.

Vich.

Jucef de Mayonch.

Villafranca.

Salomon et Vital Dulceto.

Tarrega.

Goig et Goze, voir Isaac.
Isaac Avemplex se fiance avec Goze ou Goig, fille de Ferrario Jafra de Girone (p. 18).

Girone.

Ferrario Jafra et sa femme Dulcia (voir Isaac, à Tarrega).

Outre cette liste, l'auteur donne l'analyse de quelques-uns des actes (p. 14 et ss.) :

1294. Prêt de 3,000 sous par Isaac de Minorisa (Manresa) à Vital Estruch, tous deux Juifs.

— Le même Isaac et sa femme Ester reçoivent 5,000 sous dudit Vital.

— Acte du 3 ides de nov., à Manresa, où est nommé Vitalis Astruch, *Judeus Celsonæ.*

1297. Vital Hereton, juif de Manresa.

— Isaac Hereton, juif de Manresa, et sa femme Bonfilia promettent une rente annuelle de 90 sous à Hereton, père d'Isaac, et, à sa mort, une rente de 100 sous à sa veuve Dulcia. Vidal et Druda Hereton offrent à la même Dulcia un viager de 50 sous annuellement.

— Manresa, 18 cal. de déc. Maître Raimundus Marini, médecin, après avoir reçu de chacun des ci-dessous nommés une somme de 50 sous, s'oblige à les soigner, visiter, guérir, eux et leur famille dans toutes leurs maladies : Astruch Zabarra et son frère Vitalis de Rivopullo (Ripoll).

Comme toute la péninsule (p. 9), Manresa se ressentit de l'expulsion des Juifs, qui, probablement, formaient le cinquième de sa population totale. Ce fut le premier pas fait vers la décadence. La population de Manresa, qui était de 30,000 âmes au xve siècle, était réduite à 6,000 au commencement du xviiie siècle.

II. *Sentinelle contre les Juifs.*

Lorsque Wolf acheva sa liste des écrits anti-juifs faits par des chrétiens [1], il ne connaissait pas encore un ouvrage espagnol

[1] *Bibliotheca*, IV, p. 463 ; Hambourg, 1733. Cependant dans le vol. II, p. 1026, il y a un mot sur un Franciscus qui pourrait bien être celui dont nous allons parler.

du même genre publié cinq ans auparavant et que nous n'avons trouvé chez aucun bibliographe juif. Nous nous proposons d'en donner ici une courte description.

Voici le titre de l'ouvrage : *Centinela contra Judios, puesta en la torre de la Iglesia de Dios. Con el Trabajo, caudal, y desvelo del P. Fr. Francisco de Torrejoncillo, Predicador Jubilado de la Santa Provincia de S. Gabriel, de Descalzos de la Regular Observancia de nuestro Serafico Padre San Francisco. Anno 1728. Plieg. 16. Con licencia : En Madrid. A costa de D. Pedro Joseph Alonso y Padilla.*

Ce qui veut dire : « Sentinelle contre les Juifs, placée dans la tour de l'Église de Dieu. Dû au travail, à la science et à la vigilance du P[ère] Fr[ère] Francisco de Torrejoncillo, prédicateur de jubilé de la sainte province de Saint Gabriel... An 1728. Feuilles 16, etc. » Petit in-8° de 230 p., avec 12 p. non chiffrées en tête, titre compris, et 10 p. non chiffrées à la fin, ensemble 256 p. ou 16 feuilles.

L'ouvrage a été composé en 1673, comme le prouvent les pièces imprimées en tête. La première est l'approbation donnée au nom du Commissaire du Saint-Office dans le diocèse de Plasencia (11 mars 1673) ; la seconde est le permis d'imprimer donné au nom de l'évêque du diocèse, inquisiteur général de la junte du gouvernement et du Conseil du Roi (18 avril 1673) ; la troisième est l'approbation du qualificateur de la Suprême et Inquisition générale (10 octobre 1673) ; la quatrième, un permis d'imprimer du 30 octobre 1728 ; la cinquième, une attestation que le livre est conforme à l'original (20 décembre 1728) ; la cinquième fixe la taxe de 6 maravédis par feuille ; la sixième, un permis d'imprimer du Commissaire général de l'ordre des Franciscains (15 septembre 1673) ; la septième et dernière, la censure faite au nom du Commissaire du Saint-Office, le 16 mars 1673. Rien n'indique, dans ces pièces, si le livre a été imprimé en 1673 ou si notre édition est la première. Au chap. IX, p. 132, est racontée une histoire de 1679.

Vient ensuite un prologue (2 p.) et la table des chapitres (2 p.).

Le livre est divisé en 14 chapitres. Nous allons en donner l'analyse.

ISIDORE LOEB.

(*La fin au prochain numéro*).

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

4e TRIMESTRE 1882.

ס' סדר הדורות. La chronique de Yehiel Heilperin réimprimée par Nephtali b. Abraham Maskileison. Varsovie, impr. Goldmann, 1878-1882, 3 vol. in-8° de 296 + 364 + 118-12 p.

Tout le monde sait de quelle utilité est, pour les études historiques et littéraires, la chronique de Heilperin et les listes de rabbins qui l'accompagnent. Cette vaste compilation avait été imprimée jusqu'à ce jour de la façon la plus inintelligente. On n'y pouvait rien trouver sans de longs et ennuyeux tâtonnements. M. Maskileison a donc rendu un grand service aux savants en imprimant cet ouvrage sous une forme nouvelle. Le texte est maintenant divisé en alinéas, les noms des rabbins sont en vedette en tête des alinéas, les renseignements dispersés concernant chacun d'eux ont été réunis, de plus une table placée à la fin de la première partie facilite les recherches, enfin les nombreuses abréviations qui faisaient des éditions antérieures un véritable grimoire ont été en partie abandonnées. Le nouvel éditeur assure qu'il a vérifié toutes les citations et les a rectifiées, quand il y avait lieu, qu'il a indiqué le plus souvent la source où a puisé Heilperin. Nous sommes obligé de dire que, tout en reconnaissant le mérite de cette nouvelle édition, nous n'avons pas trouvé qu'elle contienne toutes les améliorations qu'elle promet. Dans les parties que nous avons lues, nous n'avons guère trouvé de nouvelles indications de sources, les renvois au Yuhasin et au Mordekhai n'ont pas été améliorés, la table des noms propres, à la fin de la première partie, aurait dû être strictement alphabétique, les noms géographiques sont restés avec leurs grossières incorrections et l'édition actuelle en ajoute même de nouvelles.

ספר עיר דוד. Calendrier pour l'année 5643 (1882-83), avec travail littéraire par David Cohen Wilner. Jérusalem, imp. Solomon, in-8° de 8 p. + 28 ff.

Il est difficile de définir le travail littéraire qui accompagne ce calendrier et qui ne rentre dans aucun genre reconnu.

ס' פרי האדרץ. Seconde partie du livre *Ohel Moed* du même auteur, études

de Massora et d'exégèse, recherches talmudiques, midraschiques, etc., par Abraham Bick. Jérusalem, imprimerie Zuckermann, 1881, in-8° de 8-56 ff.

Cet ouvrage est donné comme un extrait d'un ouvrage plus étendu. Ce spécimen nous suffit.

שנאת עולם לעם עולם Der uralte Hass gegen das Urvolk, die Entstehung und Entwickelung des Judenhasses vom Standpunkte der Geschichte und der Psychologie, von N. Sokolow. Varsovie, imp. Goldmann, in-8° de XI-212 p.

L'auteur se propose d'étudier l'origine et l'histoire des préventions contre les Juifs. Cette partie de son œuvre est faible. Il devient intéressant lorsqu'il parle de la Russie et de la Pologne et de l'histoire des Juifs dans ces contrées sous les derniers empereurs.

ARON (Maurice), rabbin. Histoire de l'excommunication juive. Nîmes, libr. Catélan, in-18 de VII-168 p.

Ces monographies sur des questions talmudiques et rabbiniques sont très utiles et nous sommes heureux de voir ces études cultivées par nos talmudistes français. Nous ne sommes pas en mesure de rechercher ce que M. Aron a pu ajouter, dans la partie talmudique de son étude, aux travaux plus anciens qu'il a consultés et qu'il cite dans sa préface. La partie la plus intéressante de son livre est l'histoire des anathèmes célèbres dans le Judaïsme, et lors même que cette histoire serait incomplète ou insuffisante, l'idée de l'écrire appartient à M. Aron et mérite d'être signalée comme une idée heureuse. Les *Takkanot* de R. Gersom et de Rabbénou Tam, établies sous peine d'excommunication, sont nombreuses ; M. A. ne les a pas toutes données et ce n'était pas le lieu de le faire (R. Gersom est appelé communément R. Gersom de Metz ; cf. p. 93). Pour le récit de la célèbre querelle des philosophes en France, il n'eût pas été mauvais de consulter le dernier ouvrage de M. Güdemann (Ne pas appeler *bulle* une lettre d'un rabbin ; ces lettres n'avaient pas des *bulles* comme les lettres papales ou royales ; p. 102-103). Dans l'affaire de 1550, à Carpentras, il eût été bon de citer l'auteur auquel les renseignements sont empruntés. M. A. sait du reste mieux que nous que, dans le Comtat, l'excommunication a servi à toutes sortes d'usages, même à faire payer aux Juifs les impôts et les contributions pour le culte. Mais il ne pouvait tout dire, le sujet est vaste. M. A. peut se féliciter de l'avoir découvert et abordé.

BARDENHEWER (Otto). Die pseudo-aristotelische Schrif *Uber das reine Gute*, bekannt unter dem Namen *Liber de Causis*. Fribourg en Brisgau, in-8° de XVIII-330 p.

Cet ouvrage nous fait connaître à son tour une des sources où ont puisé, au moyen âge, les penseurs des trois religions, et il nous montre de nouveau que cette époque si décriée du moyen âge était bien près d'avoir l'idée de ce que nous appelons littérature universelle (Weltliteratur). Ce que les mahométans produisaient en arabe, les Juifs le lisaient en hébreu, et les chrétiens, avec l'aide des Juifs, en latin. Le livre De Causis n'est pas, en soi, bien intéressant, mais il appartient à cette catégorie d'œuvres qui, par des qualités plutôt extérieures qu'intérieures, ont obtenu une vogue extraordinaire. Munk (*Mélanges*, p. 259) croit encore que le livre était resté inconnu aux Arabes. M. Bardenhewer nous donne aujourd'hui le texte arabe tel qu'il l'a restitué d'après le ms. unique reconnu par M. Steinschneider dans la bibliothèque de Leyde, et il l'accompagne d'abord d'une excellente traduction allemande, puis du texte latin dans lequel les scholastiques ont appris à connaître l'ouvrage. Il eût été bon d'y ajouter un texte hébreu, mais le choix était difficile, car l'ouvrage n'a pas eu moins

de quatre traducteurs juifs, que nous énumérons dans l'ordre chronologique. Ce sont : 1. Zérahya b. Isaac b. Sealtiel, de Barcelone ; 2. Hillel b. Samuel b. Elazar ; 3. Juda Romano ; 4. Elie b. Josef Xabillo. M. B. n'a pas seulement traité de ces quatre traductions hébraïques dans le dernier chapitre de son livre, il a aussi recherché chez les auteurs les traces de l'ouvrage, comme je l'ai fait pour les traces de Batlajûsi dans la théologie juive. Ce travail est un témoignage heureux de la peine que se donnent les savants en Allemagne pour connaître les travaux de science juive. M. B. a lu tout ce qui se trouve sur son sujet dans les ouvrages juifs de notre temps, même dans des journaux hébreux. M. B. n'a eu qu'à suivre M. Steinschneider, qui est le guide le plus autorisé dans le champ épineux de notre littérature de traductions, et s'il a rectifié son devancier dans le détail, il est, en somme, conduit par lui et dans sa dépendance.

Une grande partie du livre de M. B. (p. 119 à 302) est consacrée à étudier l'histoire de la traduction latine et l'influence que le livre *De Causis* a exercée sur le moyen âge chrétien. Naturellement cette influence se montre aussi chez Dante Alighieri, qui est un véritable réservoir de la science et de la pensée du moyen âge. On voit que certains passages plus heureux du livre ont obtenu spécialement une faveur extraordinaire chez les scholastiques. M. B. montre aussi les rapports de ce livre avec les Eléments de théologie de Proclus, où l'auteur a puisé, et qui, sans aucun doute, étaient lus par les Arabes dans une traduction dont il ne reste plus trace.

Malgré les savantes recherches de M. B., les résultats qu'il a acquis ne sont pas encore définitifs. L'âge du livre reste assez incertain, il manque une comparaison approfondie avec Ibn Gabirol et la littérature théologique qui a précédé la traduction hébraïque du livre. La question d'Avendeath, qui est l'énigme de l'histoire littéraire des Juifs au moyen âge, ne semble pas avoir fait un pas. Les rapports du livre avec la théologie pseudépigraphique d'Aristote ne sont même pas examinés. De même M. B. ne répond pas avec précision à la question de savoir quelles sont, parmi les quatre traductions juives, celles qui sont uniquement faites sur le texte arabe et celles qui sont uniquement faites sur la traduction latine. Il aurait encore pu trouver d'autres traces du livre *De Causis* dans la littérature juive, mais on ne saurait tout faire. M. B. a le mérite d'avoir fourni une base solide à des recherches ultérieures. — *D. Kaufmann.*

De Benedetti (Salomone). Interpretazione della colonna della sala quadrata nelle catacombe di S. Gennaro (Lecture faite à la Reale Accademia d'Archeologia, Lettere e Belle Arti, à Naples, séance du 2 mai 1882). Naples, grand in-4° de 4 p. plus une table.

La colonne porte sculptés en haut le nom grec *Priapos*, et sur les deux côtés, deux inscriptions en caractères hébraïques qui ont été diversement interprétées par les historiens, entre autres par Corcia, qui, dans sa *Storia delle due Sicilie*, suppose que ce monument doit être attribué aux derniers gnostiques de l'école de Carpocrate ou de Marcion et Cedron. Cette opinion est repoussée par De Benedetti, qui croit que l'inscription est une enseigne placée par un israélite négociant en grains à l'entrée de son magasin. — *M. Lattes.*

Bloch (J. S.). Der Arbeiterstand bei den Palästinensern, Griechen und Römern. Vienne, libr. Löwy, in-8° de 32 p.

Conférences tenues devant des ouvriers au mois d'août 1882. L'auteur a réuni des passages talmudiques sur la sainteté du travail et le respect qui lui est dû ; il parle du jour de repos, des nombreux rabbins qui ont été de simples ouvriers et dont quelques-uns, tels que Hillel et Akiba, ont exercé sur leurs contemporains une autorité incomparable.

BUDIE (Max). Die hebraïsche präposition *al* על, mit einem Register der behandelten alttestamentlichen Stellen. Halle, Max Niemeyer, in-8° de 80 p.

Cette étude de la préposition על (sur) présente à la fois un intérêt grammatical, lexicologique et philosophique. Malgré tous les travaux dont la grammaire hébraïque a été l'objet, elle ne pourra faire de véritables progrès qu'à l'aide de ces monographies. Nos grammairiens actuels en sont encore réduits trop souvent à énoncer des règles fixées d'après une observation incomplète et où l'à-peu-près joue un rôle assez grand. Le travail de M. B. se divise en trois parties : 1. la préposition *al* comme expression des rapports de lieu ; 2. la préposition *al* régime direct du verbe ; 3. la même préposition indépendante du verbe.

Encyclopédie des sciences religieuses publiée sous la direction de F. Lichtenberger, tome XIII, Paris, libr. Fischbacher, in-8° de III-465 p.

Ce volume contient, sous le nom de Dictionnaire des contemporains, la biographie des hommes vivant le 1er avril 1882 qui ont, à un titre quelconque, marqué dans le mouvement religieux en tous pays. Le Judaïsme n'est guère représenté dans ce volume. Le nom de M. J. Derenbourg y a sa place légitime; mais, pour ne parler que de la France, ceux de MM. Ad. Franck, Halévy, Oppert, y manquent. On y chercherait donc vainement ceux des écrivains étrangers, tels que Graetz, Zunz, etc. A la suite de ces biographies se trouve un Catalogue des thèses imprimées soutenues devant les facultés de théologie en langue française, au XIXe siècle. On y trouve le titre de nombreux travaux sur l'Ancien-Testament, l'exégèse biblique, l'histoire des Hébreux et quelquefois même l'histoire des Juifs au moyen âge (par ex. Strasbourg, 1830, Hirt, p. 249).

FLOIGL (Victor). Geschichte des Semitischen Altertums, mit 6 tabellen. Leipzig, libr. W. Friedrich, in-8° de 96 p. et 6 tableaux.

Etudes de chronologie sémitique qu'il faudrait examiner de près. Nous nous bornons à les signaler, en faisant remarquer seulement que les recherches de ce genre peuvent servir à distinguer, dans la Bible, la trace des différents écrits qui ont été utilisés ou amalgamés plus tard par le dernier rédacteur.

HALÉVY (J.). Essai sur les inscriptions du Safa, ouvrage couronné par l'Institut en 1878. Extrait du Journal asiatique. Paris, imp. nationale, in-8° de 341 p. et 6 planches.

Ces inscriptions que l'on trouve dans les solitudes du Safa, à l'est de Damas, et dont on a des spécimens depuis 1857, sont surtout connues depuis que M. de Vogüé en a publié un grand nombre. M. Halévy, dans son introduction, raconte l'histoire de leur déchiffrement, des essais de lecture en partie infructueux de Blau et de Müller. Les personnes qui ne sont pas initiées à ces études, où M. Hal. montre une si grande sagacité, liront néanmoins avec intérêt son introduction, le chapitre consacré à la langue et à la grammaire safaïtiques (p. 294), et l'aperçu historique des Arabes du Nord (p. 301).

Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1881-82. Vorangeht : Die Civilprocess-Ordnung nach mosaisch-rabbinischem Rechte, von prof. Moses Bloch. Budapest, impr. de l'Université royale, in-8° de IV-108-21 p.

L'étude de M. Bloch sur la procédure civile suivant la Bible et le Talmud se compose des chapitres suivants : Les tribunaux, la représentation des parties devant le tribunal, introduction du procès, procédure, preuves et témoignages, jugement, exécution.

IMMANUEL B. SAMOMO ROMANO. Comento supra i Salmi, publié par P. Perreau ; 36e fasc., Parme, 1882.

KAYSERLING (M.). Moses Mendelssohn, ungedrucktes und unbekanntes von ihm und über ihn. Leipzig, libr. Brockhaus, 1883, in 8° de (VI)-65 p.

Tout ce qui se rapporte à Mendelssohn est précieux. M. Kayserling, qui a écrit autrefois une très bonne biographie du philosophe juif, publie aujourd'hui quelques lettres inédites de lui, en les accompagnant d'utiles éclaircissements. Ces lettres servent à résoudre un certain nombre de petits problèmes qui étaient restés obscurs, elles complètent ou font connaître pour la première fois l'histoire des relations de M. avec des savants chrétiens (Isaac Iselin, J. G. Zimmermann, Wieland, etc.) ou juifs (Jacob Emden, Jonathan Eibenschütz. H. Ullmann, etc.). L'une d'elles offre un document nouveau sur cette affaire des enterrements qui est racontée, si nous ne nous trompons, dans l'histoire de Graetz (XIe vol.) Le chap. XI (p. 55), de la brochure de M. K. donne des détails intéressants sur un séjour que fit Mendelssohn à Dresde en 1776, sur le péage corporel des Juifs dans cette ville et sur l'intervention heureuse de Mendelssohn pour empêcher, à la fin de l'année 1777, qu'un grand nombre de Juifs ne fussent expulsés de Dresde.

KESSLER (J. C. A.), pasteur à Wilmsdorf. Chronologia Judicum et primorum Regum israelitarum. Leipzig, libr. G. Böhme, in-8° de 69 p.

On sait que la principale difficulté chronologique de l'époque des Juges jusqu'à Salomon consiste dans le désaccord entre le total que donne l'addition des différents chiffres qu'on trouve épars dans la Bible et les 480 ans qui, d'après I Rois, VI, 1, se seraient écoulés depuis la sortie d'Egypte jusqu'à la pose des fondations du temple de Salomon. Les indications contenues dans Juges, chap. III à XV, donnent, à partir de Cuschan-Rischataïm jusqu'à la fin de l'oppression des Philistins, un total de 390 ans ; ajoutez 40 ans de désert, 40 ans du pontificat d'Eli, 20 ans d'oppression après Eli, 40 ans du règne de David, 3 ans de Salomon. cela fait 144 ans ; 144 + 390 = 534 ans, sans compter l'époque qui s'écoule depuis la mort de Moïse jusqu'à Cuschan-Rischataïm, et l'époque qui s'écoule depuis les 20 ans d'oppression qui suivent la mort d'Eli jusqu'à l'avènement de David. M. Kessler donne respectivement à ces deux époques la valeur de 25 et de 9 ans, c'est donc 34 ans à ajouter au total précédent, soit 568 ans. L'intérêt du travail de M. Kessler est dans les réductions qu'il opère pour ramener le chiffre de 480. Il considère comme parallèles les 49 ans d'oppression ammonite et de l'époque de divers juges (d'après Juges, X, 8 à XII, 14), les 40 ans d'oppression philistéenne du temps de Samson (Juges, XV et XVI), et les 40 ans de pontificat d'Eli ; de sorte que toute cette période depuis Jaïr jusqu'à la fin de l'oppression philistéenne et la judicature de Samuel se réduirait à 40 ans. Restent donc à supprimer 49 + 40 = 89 ans ; 568 moins 89 = 479, ce qui est près du nombre cherché 480.

KREMER (A. van). Ueber die Gedichte des Labyd (dans le 98e vol. des Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften, philosoph.-histor. Classe, p. 555 à 603 ; Vienne, 1881).

Comme dans tous ses écrits, M. Kremer, le célèbre arabisant, montre dans sa critique des poésies de Lebyd, sa connaissance extraordinaire de l'arabe jointe à une foule d'observations ingénieuses et de vues nouvelles. Ce travail nous intéresse spécialement parce qu'il nous prouve, à son tour, quelle influence profonde le judaïsme a exercée sur les Arabes déjà avant l'Islam. C'est pourquoi les passages de Lebyd qui paraissaient suspects chez un poète payen, peuvent très bien être authentiques. M. K. montre, par exemple, que le nom d'Allah a dû être très répandu parmi

les tribus de l'Orient avant Mahomet. Il sait même prouver par les inscriptions que Dieu est désigné comme celui qui pardonne les péchés. Aussi bien que les Arabes ont accueilli, avant l'Islam, de nombreux mots araméens, aussi bien ils ont pu recevoir des idées religieuses de leurs voisins juifs et chrétiens. Même le mot מקאם = מקום, dont M. K. ne connaît pas l'origine alexandrine, se trouverait chez Lebyd dans le sens de *sainteté*, mais le vers dans lequel se trouve le mot n'a pas encore rencontré son Œdipe. Ce qui me paraît le plus remarquable, c'est l'emploi de מדראש (ar.) = מדרש, dans le sens de *livres saints*. Lebyd dirait que même celui qui connaît le Midrasch ne peut être reçu par la grâce céleste que par la pénitence. (Cependant le mot pourrait avoir le sens que lui donnent le syriaque et les anciens poètes liturgiques, מדרשא, hymne ; voir Zunz, *Literatg.*, p. 33, note 7.) Cette grâce céleste elle-même est importée du judaïsme. Le mot *rahman* a été reconnu depuis longtemps comme étranger par les philologues arabes. Lebyd a probablement été un *hanif*, comme on appelait les Arabes de tendance monothéistique et non payens d'avant Mahomet. C'est aussi une application curieuse du mot חנף, chald. חנפא. Cette secte est connue par la Vie de Mahomet, de Sprenger. Les poésies de Lebyd seraient donc le sédiment d'un mouvement religieux qui se serait produit, parmi les Arabes, avant l'Islam, contre le paganisme. Elles sont d'autant plus intéressantes. Il faut aussi remarquer, dans le travail de M. K., les observations sur l'influence qu'exerça sur la transmission fidèle des anciennes poésies l'introduction des points diacritiques sous Haggâg et des signes de vocalisation. On n'a pas encore pensé à en tirer des conséquences pour l'origine encore si obscure des signes de vocalisation en hébreu. — *David Kaufmann.*

LAGARDE (Paul de). Orientalia; 2e fascicule. Gœttingue, libr. Dieterich, 1880, in-4° de 64 p. Extrait du 26e vol. des Abhandlungen der K. Gesellsch. der Wiss., de Gœttingue.

Ce travail contient deux parties distinctes : I. Explication de mots sémitiques ; II. Sur l'hébreu d'Ephraïm d'Edesse.

Dans la première partie, nous remarquons spécialement l'étude sur la racine du mot אל, Dieu, racine qui serait אלי ou אלה, et l'étude très intéressante sur les Psaumes (p. 13 et ss.). M. Graetz a déjà montré que les trois instruments qui servaient au culte du temple étaient la lyre (Kinnor), le nabla, et les cymbales. M. de L., s'appuyant principalement sur Néhémie, XII, 27 et ss. et sur Chron., II, V, 12 et ss. et Chron. I, VI, 18 à 32, arrive aux conclusions suivantes, qui sont fort remarquables : la lyre aurait été tenue, dans le temple, par la famille des lévites appelée Bené Etam ou Bené Jedutun (= Mérarides); le nabla, par les Bené Héman ou Cahatides ; les cymbales, par les Benè Asaf ou Gersonides. Le jeu de ces trois classes d'instrumentistes réunis s'appellerait הודה ; la lyre et le nabla réunis seraient כלי שיר, instruments de chant ; les prêtres seuls avaient la trompette חצוצרה, et sonner de la trompette s'appelle הלל. Les inscriptions si énigmatiques des psaumes sont maintenant en partie expliquées : elles indiquent la classe de lévites qui doit exécuter le psaume, ou, ce qui reviendrait au même, l'instrument ou les instruments sur lesquels il doit être joué. — P. 27 : sur le nom de יהוה. La seconde partie de travail de M. de L. contient des notes d'exégèse biblique.

LEDRAIN (E.). Les antiquités chaldéennes du Louvre. Paris, libr. Rouam, in-4° de 15 p. Extrait de l'Art ?

M. L. décrit la contrée (à l'est de Warka entre le Tigre et l'Euphrate) où M. de Sarzec a découvert les neuf statues chaldéennes et les autres objets de même provenance qui sont à présent au musée du Louvre. En outre, M. L. expose ses idées sur l'existence (très contestée par M. Ha-

lévy) d'une langue non sémitique dans la Chaldée. Il se demande s'il n'y a pas eu du sang touranien dans les veines des Hébreux venus de la Chaldée.

LEDRAIN (E.). M. Renan et l'Ecclésiaste. Extrait de la Philosophie positive, septembre-octobre 1882, in-8° de 11 p.

On sait que M. Renan a fait de l'auteur de l'Ecclésiaste un sceptique aimable et de bonne compagnie, mondain parfait, revenu de tout et jugeant toutes choses avec une indifférence bienveillante. M. Ledrain pense que M. Renan a fait surtout ici son propre portrait et il lui semble que dans la plupart des autres portraits tracés par l'illustre savant, à commencer par Jésus pour finir par Marc Aurèle, on peut trouver ainsi, sous la première couche qui le cache, le peintre lui-même. Dans tous les cas M. Ledrain n'est pas le seul qui se fasse de l'auteur de l'Ecclésiaste une autre idée que M. Renan. On peut se représenter cet auteur sous des traits différents : sombre, attristé, regrettant amèrement ses illusions, et ayant gardé, au moins en un certain coin du cœur et sous les cendres, le feu des grandes convictions.

MAIMONIDES. The guide of the perplexed, translated from the original text and annotated by M. Friedländer. 1er vol. Londres, libr. Trübner, 1881, in-8° de LXXX-368-II pages. Troisième série des publications de la Society of Hebrew literature.

L'introduction comprend une Vie de Maïmonide et l'analyse du *Guide des Egarés*. La traduction va jusqu'à la fin de la première partie. La partie neuve de cette Vie est la discussion de l'authenticité de l'*Iggéret ha-schemad* (Lettre de la conversion forcée) et de la conversion vraie ou prétendue de Maïmonide (p. XXXIII). D'après M. Fr., cette lettre n'est pas de Maïmonide, au moins dans sa forme actuelle, et les preuves qu'on en tire pour croire que Maïmonide, pour échapper à la persécution, s'était fait musulman, tomberaient d'elles-mêmes. Ni Maïmonide ni ses contemporains ne citent jamais cet écrit, et il serait au moins étrange que dans la lutte ardente qui s'engagea plus tard contre Maïmonide et ses œuvres, aucun des adversaires si fougueux de Maïmonide n'eût jamais fait allusion à cette conversion. La lettre ne paraît donc pas authentique, la conversion ne le serait pas non plus. M. Fr... a raison de suspecter le témoignage des écrivains arabes ; ceux-ci ont fait des musulmans de maint Juif qui n'a jamais été autre chose que juif. Ce qui s'explique mal, dans l'hypothèse de M. Fr., c'est que Maïmonide ait été accusé, en Egypte, par Aboul Arab, d'avoir renié le mahométisme. M. Fr. pense que l'accusateur s'était simplement imaginé que Maïm. avait été musulman.

MOSCOVITER (S. L.). Het Nieuwe Testament en de Talmud. 4e et 5e livr., p. 241 à 384.

Nous avons déjà parlé de cette intéressante publication, où l'auteur met en regard les Evangiles, le Talmud et les Midraschim. La comparaison de cette littérature est très curieuse et nous croyons que le travail de M. M. est un des meilleurs répertoires qui aient été faits sur ce sujet.

NOMMÈS (P.). Mélanges sur la Kabbale. Dans Actes de la société philologique, tome XI, 2e fascicule, 1881.

Cette étude comprend les chapitres suivants : I. Sur Ieschoua ben Iosédek ; II. Vie de l'Adam jusqu'à sa chute d'après le mysticisme israélite ; III. Sur la Guematrie. Ce n'est pas la première fois, si nous ne nous trompons, que M. Nommès s'occupe de ces questions de mysticisme et de cabbale. Il fait, avec les nombres et les mots, des combinaisons très ingénieuses. Par exemple : Dans la pierre aux sept yeux placée devant

Josua b. Joçadac (Zacharie, II, 3), il y a אבן (pierre) = 53 = גן (jardin de l'Eden); עין (œil) = 130; il y a 7 yeux, 7 × 130 = 910; retranchez 22, symbole de l'alphabet sémitique, afin d'indiquer, nous ne savons comment, le changement des vêtements du grand prêtre (*ibid*, 4), restent 888 = 4 × 222 = 4 fois רכב ou les 4 coursiers du char solaire (?) de Zacharie, I, 8. Autre exemple : ימין et בעז, les deux colonnes du temple de Salomon, valent numériquement 90 + 70 = 120 = la somme des nombres impairs ou mâles de 1 à 26, lequel nombre 26 représente יהוה, le nom de Dieu. « Les sociétés d'architectes qui construisirent nos magnifiques cathédrales du moyen âge reproduisirent ces deux colonnes symboliques à la porte de ces monuments, car eux aussi étaient imbus d'un mysticisme symbolique, dérivé de la mystique israélite. » Si l'on se représente ces deux colonnes comme formant deux côtés contigus d'un carré inscrit dans un cercle qui figurerait la sphère du temple du monde, chacune de ces colonnes donnerait numériquement 120 (= עמוד = סמוך = la loi orale, la tradition des symboles), ensemble 240 = רם (élevé), et רם est un des titres que le Séfer Yécira donne à Dieu. La diagonale de ce carré est comprise entre 169 (somme des deux colonnes du temple de Salomon) et 170. Leur somme (2 × 170) = 340 = שם (le nom de Dieu) = ספר (le livre, la Tora). Il ne nous paraît pas impossible que dans les écrits de la cabbale, sinon dans la Bible, il y ait des symboles de ce genre. On voudrait croire à ces jeux amusants, mais il y faut une certaine initiation et une foi qui nous manquent.

Pentateuchus samaritanus ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum. Edidit et varias lectiones adscripsit H. Petermann. Fasciculus II, Exodus. Berlin, libr. Mœser, in-8°, p. 129 à 259.

Le fascicule Ier a paru en 1872.

PERREAU (Pietro). Notizie di manoscritti. Correzioni ed aggiunti al Catalogo De-Rossiano. Del libro appellato Generazioni di Ishak ben Abraham. Dans Bolletino italiano degli studii orientali, nouvelle série, Florence, libr. Le Monnier, 1882, p. 484 à 486.

L'ouvrage d'Isaac b. Abr. est un commentaire de l'Ecclésiaste. L'auteur cite Samuel ibn Tibbon.

REICHENBACH (A.). Die Lehre des Rabbi Jesua von Nazareth nach den Evangelien und mit Aussprüchen aus den A. T. und dem Talmud. Munich, übr. Merhoff, in-8° de VII-104 p.

L'auteur a destiné cet ouvrage au grand public et non spécialement aux savants. Il a cherché dans l'Ancien-Testament et dans le Talmud les passages qui ressemblent ou sont analogues aux paroles, discours et paraboles de Jésus et il en a fait une ample moisson. Ces passages remplissent les pp. 63 à 102 de son livre. Pour le Talmud, il s'est servi d'un ouvrage de F. Nork, intitulé « Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen » (Sources et parallèles rabbiniques pour la littérature du Nouveau-Testament; Leipzig, 1834). La conclusion de l'auteur est que Jésus est, à certains égards, un rabbin juif. « On a tort, dit-il, de considérer comme la doctrine originale de Rabbi Jesua tout ce que les Evangiles nous ont transmis en son nom, mais on a tout aussi grand tort de le représenter comme un rabbin ordinaire. Il y a, dans sa prédication, de nombreux emprunts faits à l'Ancien-Testament et au Talmud, peut-être plus nombreux que je ne l'ai montré, mais il s'y trouve aussi des parties qui lui sont propres, qui sont bien, si l'on veut, des fleurs et des fruits sortis du sol juif, mais qui doivent uniquement la vie à la fécondation de son génie. »

SCHUHL (Moïse). Les préventions des Romains contre la religion juive.

Extrait du journal l'*Univers israélite*. Paris, libr. Durlacher et libr. Blum, in-8° de 31 p.

Nous avons déjà signalé ce travail, quand il a paru dans l'*Univers israélite* Il intéressera vivement tous ceux qui ne peuvent aborder l'étude directe des textes anciens ou lire les ouvrages de l'érudition étrangère. Il était bon que ce sujet des relations des Romains avec les Juifs, sur lesquelles on trouve, du reste, de nombreuses et précieuses indications dans les ouvrages de M. Renan, fût traité en français. M. Sch. l'a fait avec mesure et en y apportant des informations qui suffisent parfaitement.

WINER. Chaldäische Grammatik für Bibel und Targumin. 3. Auflage vermehrt durch eine Anleitung zum Studium des Midrasch und Talmud von Dr Bernard Fischer. Leipzig, libr. Barth, in-8° de XVI-308 p.

Dans l'introduction du nouvel éditeur de cette grammaire chaldéenne on trouvera un grand nombre d'indications bibliographiques concernant la littérature grammaticale de la langue chaldéenne.

WŒRNHART (Leonardo Mar.). Figura Jerosolymæ tempore Jesu Christi D. N. existentis et in carta speciali adjecta delineata. Fribourg en Brisgau, libr. Herder, in-4° de 12 p. avec vue à vol d'oiseau lithographiée.

Les problèmes que présente la topographie de l'ancienne Jérusalem sont des plus ardus et divisent les savants. Il ne nous semble pas que le travail de M. W. jette de nouvelles lumières sur la question. L'auteur croit que le mur construit par Hérode Agrippa autour de la colline de Bezetha, en l'an 8 de l'ère chrétienne, a été vu prophétiquement par Jérémie, XXXI, 39, et il donne du nom de Golgotha, qui n'est évidemment pas autre chose que le mot גלגלת, tête (monticule), une étymologie qui étonnera les lexicographes.

Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.

Autoemancipation, Mahnruf an seine Stammgenossen, von einem russischen Juden. Berlin, libr. Issleib, in-8° de 36 p.

Les persécutions contre les Juifs de Russie ont inspiré à l'auteur l'idée chimérique de chercher l'émancipation des Juifs dans la fondation d'un Etat juif.

DÜHRING (E.). Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres und die Ausscheidung alles Judenthums durch den modernen Völkergeist. Karlsruhe et Leipzig, libr. Reuther, 1883, in-8° de IV-268 p.

On sait que M. Dühring est un des plus ardents antisémites de l'Allemagne. Il y a, dans ce qu'il écrit sur ce sujet, plus que de la passion, une sorte de fureur et d'exaspération rabique. L'ouvrage que nous signalons a pour objet de démontrer qu'il faut purger le monde de toutes les idées juives et l'affranchir du christianisme pour se délivrer du judaïsme.

FRAENKEL (J.). La question juive. Paris, libr. Dentu, in-18 de 128 p.

L'auteur demande que les Juifs abandonnent leur nationalité et se fondent entièrement dans le christianisme. S'il entend par là conseiller aux Juifs de se faire chrétiens, c'est une proposition qu'on nous permettra de ne pas discuter. S'il veut parler d'une fusion intellectuelle et morale, les Juifs ont certainement fait tout ce qui est possible pour l'accomplir et, s'ils n'y

ont pas entièrement réussi partout, ce n'est pas leur faute, mais la faute de la société qui les repousse. Si, du reste, sur bien des points, nous ne sommes pas d'accord avec M Fraenkel, nous sommes heureux de rendre hommage à ses sentiments élevés et délicats et à la vive sympathie qu'il témoigne aux Juifs.

KURREIN (Adolf). Maggid le-adam. Die Menschenlehre des Judenthums, der Mensch, die Menschlichkeit und Menschheit, Zehn Reden. Vienne, imp. Schlossberg, in-8° de 201 p.

LAGNEAU (le Dr Gustave). Remarques à propos du dénombrement de la population sur quelques différences démographiques présentées par les catholiques, les protestants, les israélites. [Paris], extrait du compte-rendu de l'Académie des sciences morales et politiques, in-8° de 64 p.

Notre chronique a déjà rendu compte des travaux de M. le Dr Lagneau sur la population juive en Europe (*Revue*, V, 152). Il en résulte que la population juive augmente généralement dans une proportion plus forte que celle des protestants, qui, à son tour, augmente plus rapidement que celle des catholiques. En France, la population juive a même augmenté dans les années 1866 à 1872, comprenant la guerre franco-allemande, tandis que les populations catholique et protestante ont diminué, mais il n'y a pas de doute, M. le Dr L. le remarque lui-même, que cette augmentation est due surtout à l'émigration en France des israélites d'Alsace et de Lorraine, après l'annexion de ces provinces à l'Allemagne. Ce qu'il y a de curieux, c'est que cette augmentation plus grande de la population juive n'est pas due à une plus forte natalité, au contraire, la proportion des naissances est moindre chez les Juifs que chez les catholiques et les protestants, elle est due à une moindre mortalité. La mortalité des enfants juifs de 0 à 1 an est partout inférieure, et de beaucoup, à celle du reste de la population, la mortalité aux autres âges de la vie est également plus faible. M. le Dr L. ne pense pas que cette mortalité moindre doive être uniquement attribuée à la race, comme l'ont fait plusieurs statisticiens. Elle tient sûrement en partie à des causes religieuses et morales, dont M. le Dr L. ne tient peut-être pas assez compte : les mariages plus fréquents et plus précoces, un régime alimentaire qui peut avoir des propriétés prophylactiques, une grande sobriété, les soins donnés aux enfants, une hygiène spéciale du mariage, le développement remarquable des vertus de la famille. C'est ainsi seulement que s'explique le nombre généralement moindre de naissances illégitimes (sur l'exception probablement apparente que présentent les Juifs de certaines provinces de l'Autriche, voir aux Additions et Rectifications de ce numéro la note de M. Mortara), qui sont, comme on le sait, une des causes de la mortalité des enfants. Le nombre relativement moindre de Juifs et de Juives qui travaillent dans les manufactures, au milieu d'engins dangereux, peut aussi avoir, sans doute, son influence sur leur moindre mortalité. Nous aurions, du reste, beaucoup de réserves à faire sur le travail de M. L., quelque intéressant qu'il soit. Il contient une thèse historique des plus contestables et où l'auteur montre une inexpérience que nous sommes d'ailleurs loin de lui reprocher. Maçoudy n'a jamais été appelé Ebn Massoudy (p. 47), le Livre du Khozar, de Juda Halévi, n'a pas été dédié à un roi Khozar (p. 48). Rien ne prouve que les Khozars aient été Caraïtes (p. 48), la présence de nombreux Juifs en Pologne ou l'existence de Juifs d'origine non sémitique n'a pas grand' chose à voir avec les relations de Casimir le Grand et d'Esterka (p. 50) ; etc. Le fond de la thèse de M. L. est que les immunités dont paraissent jouir les Juifs ne peuvent pas être uniquement attribuées à la race, puisqu'il y aurait en Europe un grand nombre de Juifs non sémitiques, descendant principalement des Khozars établis autrefois sur les bords de la mer Caspienne et convertis,

vers le VIIIe siècle environ, au judaïsme. Nous ne croyons pas que les Khozars aient jamais été de véritables juifs, pouvant se confondre avec leurs autres coreligionnaires et se perdre au milieu d'eux. Un fait d'une si grande importance aurait laissé des traces profondes dans l'histoire du judaïsme et dans la littérature juive. Les Khozars juifs auraient produit au moins une fois un écrivain hébreu, qui nous ait parlé de son origine. L'absence d'un pareil témoignage nous paraît suffisante pour repousser l'opinion produite par M. L. et qu'il a déjà développée dans un autre travail. Même dans les recherches qui sont entièrement de sa compétence, M. L. montre quelquefois, à ce qu'il nous semble, une critique un peu molle, une confiance trop grande dans des ouvrages de pure polémique ou légitimement suspects de partialité, et, nous le disons à regret, certaines préoccupations absolument étrangères à la science et qui pourraient inspirer quelques doutes, probablement immérités, sur la valeur de ses recherches. Ainsi, pour ne donner d'abord que deux exemples auxquels nous n'attachons d'ailleurs pas grande importance, M L. répète (p. 22) un mot de Tacite (*projectissima ad libidinem gens*), sans remarquer que Tacite a rassemblé, sur les Juifs, une foule de contes aussi odieux que ridicules, et en attachant à ce témoignage une si grande valeur qu'il le répète encore plus loin (p. 24). Dans deux autres passages (p. 58 et p. 64), M. L. note la « sobriété parfois exagérée » des Juifs, et, sans parler de ce que une pareille expression a, ce nous semble, d'étrange dans la bouche d'un médecin, nous demanderons à M. L. par quelles recherches scientifiques il a pu établir que cette sobriété est la « suite de leur parcimonie », ou si cette parcimonie ne serait pas une pure fable. M. L. cite une brochure de M. Crezzulesco (p. 41), simple pamphlet politique qui ne devrait pas être invoqué. Ce qui est plus curieux, c'est que M. L. n'a pas remarqué que le passage de M. Crezz... qu'il cite comme une autorité est en contradiction avec ce que M. L. dit lui-même plus haut (p. 17). Si plus de 400,000 Juifs sont venus de Russie dans les principautés danubiennes, où il y avait déjà beaucoup de Juifs en 1849 et auparavant, comment la population juive de ces principautés se serait-elle « élevée à environ 400,000 habitants » ? Il y a plus : ce chiffre de 400,000 habitants juifs est emprunté à M. Crezz. et à M. Obédenare, M. L. veut bien me citer et dire que je conteste ce chiffre, mais il ne s'est pas aperçu que j'ai emprunté mes chiffres à M. Obédenare lui-même (p. 95 de *La situation*, etc.), dans un ouvrage de lui où la conscience du savant l'a emporté sur les entraînements de la polémique et que M. Ob. paraît avoir oublié plus tard. Cette indication suffira pour montrer que certains auteurs consultés par M. L. devaient être utilisés avec plus de circonspection.

MACAULAY (Thomas Babington). Civil disabilities of the Jews, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Dr F. Fischer. Berlin, libr. L. Simon, in-8° de 29 p.

La publication en Allemagne de ce célèbre discours de Macaulay sur l'émancipation des Juifs était de circonstance. M. Fischer, directeur de l'école supérieure des jeunes filles à Strasbourg, destine ce petit livre à la jeunesse et il demande qu'on agisse sur elle pour extirper les préjugés et les haines qui se sont réveillés en Allemagne, au grand étonnement du monde civilisé.

Memoir of Sir Francis Henry Goldsmid, 2e édition, revue et augmentée. Londres, libr. Kegan Paul, in-8° de XIV-273 p. avec portrait photographique.

Cette seconde édition de la biographie d'un des hommes les plus remarquables du judaïsme moderne sera accueillie avec satisfaction par le public. Elle se compose de deux parties : 1° L'histoire de la famille Goldsmid, depuis son établissement en Angleterre en 1763, le rôle des

Goldsmid dans l'émancipation des Juifs d'Angleterre, l'entrée de Sir Francis Goldsmid au parlement en 1860 et son action dans la politique générale de l'Angleterre. Cette partie est de M. le professeur Marks. Dans la seconde partie, notre cher ami, M. A. Lœwy, raconte tout ce que Sir Francis Goldsmid a fait, dans le parlement et au dehors, en faveur des Israélites en Orient et pour la protection qui leur est si nécessaire.

SCHŒNWALD. Goldene Worte. Blüthenlese aus den Schriften der Juden aus Bibel und Talmud gesammelt und metrisch übertragen. Vienne, libr. Döbling, petit in-8° de 61 p.

SKIBERLING (Josef). Gegen Brafmann's *Buch des Kahal;* erste Lieferung. Vienne, chez l'auteur, in-8° de 32 + 10 + 11 + 20 p., plus le même ouvrage en russe.

L'ouvrage du juif baptisé Brafmann a fait autrefois sensation en Russie. Il peut être utile de le réfuter dans ce pays et en la langue russe. Le livre de M. S. (1re livraison) contient quatre chapitres : sur le Talmud, sur le respect des Juifs pour la loi du pays, sur une bévue de Brafmann, sur le Col-Nidré. Pour nous et pour nos pays, ces discussions surannées n'ont pas le moindre intérêt ni la moindre valeur.

Revue des périodiques.

בית נכות ההלכות **Halachische Schriften der Geonim ;** Zweiter Theil, herausggb. von Chaim M. Horowitz. Francfort s/M., chez l'auteur, 1881 ; in-8° de 64 p.

Ce second fascicule, qui paraît avoir été publié seulement vers le mois de septembre 1882, contient les pièces suivantes : Une consultation de Natronaï et une dissertation sur des sujets talmudiques; Diverses réponses de Hay Gaon (sur le Livre d'Adam, s'il existe ou non ; il ne le connaît pas), d'Isaac ibn Gayat, de Mosché Gaon, de Scherira (droit civil), Çémah Gaon, Hay, Nahschon, Isaac b. Baruch. Entre autres, une question venue de Tlemcen avec une suscription intéressante (p. 31). Puis spécialement, diverses réponses de Hay Gaon.

בית תלמוד **Beth-Talmud** (Vienne, mensuel). 3e année. = = N° 4. Dr Ad. Jellinek : Appel aux rabbins et savants pour s'associer dans le but d'expliquer et de commenter scientifiquement les midraschim. — Friedmann : Les divisions du Pentateuque (suite). — J. Reifmann : Les Scheeltot de R. Ahaï (suite). — Eliézer Hausdorff : Le Moussaf du second jour de Succot. — Weiss : Notes talmudiques. = = N° 5. Weiss : Biographie de Rabbénu Tam (suite). — Friedmann : Les chapitres de la Bible qu'on lit, mais qu'on ne traduit pas. — J. Reifmann : Les Scheeltot de R. Ahaï (suite). — Juda Kalisch : Sur un passage de Juda de Modène au sujet des tefillin. — Eliézer Hausdorff : Sur la prière de Moussaf le second jour de Succot (suite). — Benzion Mischnajewski : Notes talmudiques. = = N° 6. Weiss : Biographie de R. Tam (suite). — Friedmann : Chapitres de la Bible (suite). — H. Oppenheim : Les trompettes, le schofar, leur usage dans le service du temple. — Jacob Reifmann : Notes sur le Midrasch Tanhuma.

השחר **Haschachar, die Morgenrœthe** (Vienne, périodicité non-indiquée).

11e année. = = N° 1. W. Schor : Sur l'Inde. — Hollub : Histoire des médecins juifs (suite). = = N° 2. Schor : Sur l'Inde (suite). — Jabez : Sur l'époque des Juges. — Orenstein : Histoire des peuples anciens (suite). — Hollub : Histoire des médecins juifs (suite). — Wolf Jabez : Les premiers *soferim* (seraient déjà du temps de Jacob !).

Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes-rendus. 4e série, t. X. = = Avril à juin 1882. J. Halévy : Les monuments chaldéens et la question de Sumir et d'Accad. — J. Oppert : Inscriptions de Gudéa (suite) [et non *inscriptions de Judée*, comme il a été imprimé dans le précédent numéro].

M. Halévy, dans sa communication sur ce qu'il appelle le prétendu sumérien et accadien, a appelé l'attention sur les calembours usités chez les Juifs babyloniens et dont il croit retrouver l'habitude chez les anciens habitants du pays. Par exemple : אושפיזנא = תרדין = שר משפט et גבר פום דין חי.

Archives israélites (Paris, hebdomadaire). 43e année. = = N° 34. E. David : Histoire juive. La famille des Haadomim. Azaria dei Rossi (suite dans numéro 40). = = N° 44. Isidore Cahen : Un puissant témoignage (sur un article des Annales de philosophie chrétienne au sujet des persécutions contre les Juifs et l'appel de M. Charaux). — Ad. Franck : Réponse à l'appel en question.

The Jewish Chronicle (Londres, hebdomadaire). = = N° 700. The early history of Jews of Southampton. = = N° 702. The origin of Rebecca in Ivanhoe. = = N° 704. The Jews and the foundation of Merton College, Oxford (rôle des Juifs dans cette fondation, 1262).

Il Corriere israelitico (Trieste, mensuel). 21e année. = = N° 9-10. M. Soavè : Mosè del Castellazzo, distinto pittore, nato verso il 1460. — Raffaele Tedesco : Una pagina di storia (Sur un ouvrage intitulé *l'Ebreo esiliato*, de Giacomo Giordano, d'Ascoli, 1775). = = N° 10-11. Riflessioni d'un israelita del regno Illirico sopra un articolo del decreto di S. M. I. R. A. in data 4 febb. 1820 risguardante la nomina de' futuri rabbini in tutti gli stati ereditari della monarchia austriaca.

Journal asiatique (Paris). 7e série, tome XX. = = N° 1, juillet. E. Renan : Rapport annuel. = = N° 2, août-septembre. M. Siouffi : Notice sur la secte des Yezidis.

Renan : Parmi les travaux signalés et dont il n'a pas encore été question dans la Revue, nous remarquons un monument de la vallée de Hinnom, publié d'après les papiers de M. de Saulcy dans la Gazette archéologique, 6e année, p. 187; la *Terre Sainte* de V. Guérin, un travail de M. Révillout concernant les anciennes monnaies juives et les poids sémitico-égyptiens, dans la Revue égyptologique, 2e année, p. 234 ; une question de grammaire hébraïque, traitée dans le Journal des Savants, février 1882 (nous croyons que l'hypothèse produite dans cet article n'est pas nouvelle).

Siouff : Traditions cosmogoniques, création du monde, création de l'homme, création d'Eve, du mariage de nos premiers parents, origine de Yezidis.

Das jüdische Literaturblatt (Magdebourg, hebdomadaire). 11e année. = = N° 33. L. Friedländer : Ein Brief Kants über Isaak Euchel. — Das heutige Syrien (Extrait du Globus). — Rülf : Karaitische Manuscripte.

= = N° 34 M. Friedeberg : Das Judenthum und die neuere deutsche Literatur. — Das heutige Syrien (suite). = = N° 35 nous manque. = = N° 36. Das heutige Syrien (suite). = = N° 37. Gronemann : Rappoport und Luzzatto. — Kroner : Collectanea : Zum Bibel-commentar Raschi's. = = N° 38. Gronemann (suite). = = N° 39. Friedeberg : Das Judenthum... (suite). Die zehn Stämme. = = N° 40-41. Güdemann : Zur Geschichte der Juden in Sicilien. — Hochstädter : Wer war der Vierte der von der babyl. Hochschule nach dem Abendlande abgesandten Gelehrten (ce serait Elazar ha-Kalir). = = N° 44. Hock : Der vierte Träger des Talmudstudiums nach dem Occident (résultat négatif). — Gebhardt : Beiträge zur Erklärung der griechischen Wörter in den Midraschim und Talmuden. = = N° 45. Die Bienenzucht bei den Hebraern. = = N° 46. Buchholz : Zur antisemitischen Pseudowissenschaft. — Bienenzucht (suite). = = N° 47. Buchholz (suite). — Bienenzucht (suite). = = N° 48. Buchholz (suite). Le titre du journal est légèrement changé dans ce numéro, il est, cette fois : Jüdisches Litteratur-Blatt. Il arrive quelquefois, dans ce journal, qu'un article étant réparti sur plusieurs numéros, le nom de l'auteur ne soit communiqué que dans le dernier numéro. Nous nous permettons d'appeler l'attention de la Rédaction sur les inconvénients de cette méthode.

Israelitische Monatsschrift (Berlin, supplément à la Jüdische Presse). = = N°s 5 et 6. Ueber die Bedeutung des alten israel. Opfercultus. — Kroner : Collectanea.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Krotoschin, mensuel). 31e année. = = N° 9. Graetz : Ursprung der Accentzeichen im Hebräischen. — D. Kaufmann : Aus Abraham b. Asriel Aruggot habosem (fin). — L. Treitel : Kritische und exegetische Analekten zu den Proverbien. — Klein : Ueber eine dunkle Stelle in Spinoza's theologish-politischen Tractat. — Miscellen (Notes sur l'Aruch, édition Kohut). = = N° 10. W. Bacher : Die Aggada der Tannaiten. — H. Gross : Zur Geschichte der Juden in Arles. — S. J. Halberstam : Notiz über das Werk Halakhot gedolot. — Jacob Löwy : Recension. = = N° 11. W. Bacher : Die Agada. . (suite). — H. Gross : Zur Geschichte... (suite). — Joseph Cohn : Recension (sur l'ouvrage de W. Deane, The Book of Wisdom, the greek text, the latin Vulgate and the authorised English version, with an introduction, etc. Oxford, 1881, in-4°).

Sur les excellentes notices de M. Gross concernant les Juifs d'Arles, nous faisons les observations suivantes : D'Estelle (p. 498) est un nom de famille ou d'origine très fréquent parmi les Juifs du Comtat. De même Salves et Sauve (p. 499) à titre de prénom. מיירנגש peut être Mayrannes, dans le Gard. — דושיל (p. 499). Nous n'avons jamais trouvé sous cette forme le nom de Dieulosal, soit dans les Archives de Vaucluse, soit dans celles des Bouches-du-Rhône. Rossel, au contraire, est assez fréquent. — אורגיר est Orgier (du mot orge), non Orgère. — דבש (p. 500) est la traduction d'un nom de lieu appelé Méel, et que nous n'avons pas encore pu identifier. — Le livre noir de l'Archevêché d'Arles, à Marseille, ne contient que deux notices sans grande importance sur les Juifs d'Arles.

Populär wissenschaftliche Monatsblätter (Francfort-sur-Mein, mensuel). 2e année. = = N° 10. H. L. Strack : Tisza-Eslar oder gebrauchen die Juden Christen-Blut (Extrait de l'Evangelische Kirschenzeitung, de Zöckler). — D. Selver : Anti-Dühring. — Emil Lehmann : Die deutschen

Juden von und in fünfzig Jahren. — Isidoro La Lumia : Die Juden in Sicilien. = = N° 11. Emil Lehmann (suite). — La Lumia (suite). — H. Friedländer : Geschichtsbilder aus der nachtalmudischen Zeit (Sabbataï Zewi, R. Zewi Aschkenasi). — Rothschild : Der Gebrauch der Juden Christenblut für ihre Passah-Feier zu verwenden auf seinen historischen Ursprung geprüft. = = N° 12. E. Lehmann (suite). — Raschi und Gottfried de Bouillon (poésie).

Mosè, Antologia israelitica (Corfou, mensuel). 5e année = = P. Perreau : Intorno al comento inedito del R. Immanuel b. Salomo sopra Giobbe (suite). — J. Raffael Levi : Autobiografia di S. D. Luzzatto. Appendice V. Cenni sulla vita di Ezechia Luzzatto. — Marco Mortara : Notizie di alcune collezioni di Consulti mss. di Rabbini italiani. — Moïse Tedeschi : Inni remarchevoli in uso nelle Sinagoghe di Corfù. = = N° 10. G. R. Levi (suite). = = N° 11. Perreau (suite). — G. R. Levi (suite). — Mortara (suite). — Eugène Revillout : Le monete Egiziane (d'après le congrès de Berlin, sept. 1881).

Die Neuzeit (Vienne, hebdomadaire). 22e année. = = Nos 28 et suivants. Kolonisation der Juden in Südrussland im Jahre 1840. = = N° 33. Zur Geschichte der Juden im Herzogthume Auschwitz (Notices des années 1226, 1426, 1454, etc. ; suite n° 35).

Palestine Exploration Fund (Londres, trimestriel). = = Octobre 1882. C. R. Conder : Report on the visit of their R. H. princess Albert Victor and George of Wales to the Hebron Haram, on 5 th. april 1882 ; Tour of their R. H... in Palestine. — John Scarth : A few thoughts upon the route of the Exodus. — T. Forster : The bodies of the Patriarchs. — W. F. B. : Mizpeh ; Ebenezer ; the high place at Gibeon ; hiding places in Canaan. — H. B. S. W. : The sepulchres of the Kings ; The Holy anointing oil. — G. W. Philipps : The cromlechs of Cornwall and Moab. — W. E. S. : The cubical stones of Moab.

Die jüdische Presse (Berlin, hebdomadaire). 13e année. = = N° 3. Authentische Darstellung der Verhältnisse der russischen Juden (articles très instructifs, renseignements historiques ; suite dans nos 4 à 6, 8, 11, 13, 17, 18, 20, 22, 33 à 38).

Revue de l'histoire des religions (Paris, bimestriel). 3e année, tome VI. = = N° 4, juillet-août. M. A. Kuenen : L'Islam offre-t-il les caractères de l'universalisme religieux ? — A. Réville : Considérations générales sur les religions des peuples non civilisés. — Decourdemanche : La légende d'Alexandre chez les musulmans. — L'Histoire des religions en Belgique. — M. Paul Bert et l'enseignement de l'histoire des religions.

L'Univers israélite (Paris, bi-mensuel). 38e année. = = N° 3. Manuscrits de l'Yémen et de la Perse (suite, extraits du *Times* par J. D.).

« M. Neubauer a fait récemment à Paris l'acquisition de quelques mss. hébréo-persans. Dans le nombre, il y a un Pentateuque et des Psaumes écrits à Koom en 1483, à la suite desquels se trouve un calendrier israélite en persan. Nous croyons que c'est le seul ms. biblique connu qui ait été écrit en Perse même... Un autre de ces mss. est une traduction des Psaumes... Le copiste mentionne qu'il a été écrit pour le grand roi Kibleh-î-Alam, le Schah Schahin, roi des rois... Il n'est pas impossible que ce soit Kublahi Khan, empereur de Tartarie, prince éclairé, qui protégea les

arts et les sciences dans un siècle barbare, vers l'an 1294. » (A la même époque, le roi de Perse, Argun, avait un ministre juif bien connu, Saad-ed-Dauleh). « Ainsi la date assignée par Munk à la version persane de la Bible, à savoir la seconde moitié du XIIIe siècle, concorderait avec le temps de Saad-ed-Dauleh. »

« Mais le plus curieux de tous ces derniers mss. est un fragment d'épopée dont le sujet est l'ensemble de l'histoire biblique et qui est simplement une imitation de Firdousi. » Dans tous les cas, c'est un fait curieux que cette traduction des livres saints écrite pour un roi persan ou tartare.

Il Vessillo israelitico (Casale-Monferrat, mensuel). 30e année. = = N° 29. Moisè Soave : Moisè dal Castellazzo, distinto pittore nato verso il 1460. — A. Pesaro : Cenni sull'ex communità isr. di Cremona. = = N° 10. R. A. : Sui titoli delle sezioni misniche. — A. Pesaro : Cenni (suite). — Di una lapide fenicia nel Monferrato. = = N° 11. Astorre Pellegrini : L'iscrizione cartaginese di Livorno. — R. A. : Sui titoli (suite). — A. Pesaro : Cenni (suite).

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. 36e vol. = = 2e fascicule. Karl Wieseler : Beiträge zur jüdisch-apokalyptischen Literatur.

Contient : 1° Note sur l'époque de la rédaction du livre d'Hénoch ; 2° Sur le Taxo de l'Assomption de Moïse. M. W. pense que le *Taxo* (en grec Thassi) de ce livre, indique simplement que le héros de l'Assomption de Moïse s'est caché dans une caverne. C'est ainsi que s'expliquerait aussi le nom de Thassi (= תחשי) donné à Simon Macchabée (I Macc., 2, 3) et le nom de Auran (= חורן), donné à Eléazar. Ces noms rappelleraient que les chefs de la révolte des Macchabées avaient été obligés de se cacher dans les cavernes.

Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins (Leipzig). 5e vol. = = Fascicule 1. C. Schick : Bericht über meine Arbeiten am Siloahkanel. — H. Guthe : Ausgrabungen bei Jerusalem.

Allgemeine Zeitung des Judenthums (Bonn, hebdomadaire). 46e année. = = N° 36. Ein historisches Kuriosum (Diplôme de Ferdinand II, empereur d'Autriche, du 18 janvier 1582, au juif Baschevi, vulgo Jacob Schmiles).

Notes diverses.

Manuscrits caraïtes. — Les numéros de l'*Athenæum* des 15, 22 juillet et du 5 août contiennent des renseignements de M. M. W. Shapira sur les intéressants manuscrits caraïtes qu'il a rapportés du Yémen et de Perse pour le Bristish Museum. Cette collection se compose de 138 volumes, contenant des commentaires arabes sur la Bible (textes araméens attribués à Anan, commentaires de Sita), commentaires anciens de la Bible avec textes vocalisés, dont quelques-uns seraient du xe siècle (entre autres, le commentaire de Kirkisani), poésies liturgiques, ouvrages sur les sectes (samaritains compris), sur la grammaire et le lexique, entre autres un lexique hébréo-

arabe, sur la théologie. Il y a dans la collection des mss. datés de 959, 1015, 1019, 1033 et 1035. Quelques-uns de ces mss. anciens contiennent des ouvrages de Abu Jacob Joseph al Basri, et l'un d'eux le grand ouvrage philosophique de Joseph Haroeh. M. Neubauer reviendra dans notre Revue sur l'examen de ces manuscrits.

Le même journal contient des articles de recension sur « The Question wheter marriage with a deceased wife's sister is or is not prohibited in the mosaic writings ouswerech » (Gœttingen, libr. Dieterich), par Paul de Lagarde (n° du 22 juillet ; la réponse est que le mariage avec la sœur de la femme décédée ne serait pas défendu) ; sur « les Origines de l'histoire d'après la Bible », 2 vol. (Paris, Maisonneuve), par M. F. Lenormant (n° du 12 avril), sur « l'Ecclésiaste » de M. Renan (n° du 29 juillet).

Tombeaux Juifs. — Dans la Gazette archéologique, 7e année, nos 3-4, se trouve un article de notre ami M. Moïse Schwab, intitulé : Les tombes des Juifs et celles des Egyptiens (p. 79). M. Schwab rappelle l'usage du mot hébreu *Néfesch* pour *monument funéraire* dans la Mischna, le Talmud et divers écrits rabbiniques, et dans nombre d'inscriptions sémitiques. Sur le passage de la Mischna de *Secalim*, II, 5, il y a un développement talmudique où il est question d'une libation ou aspersion faite pour la mort. M. Schw. pense, en se fondant surtout sur divers passages des Evangiles, que cette aspersion n'est pas, comme on l'a supposé, une libation de vin, mais « un préservatif parfumé » contre la décomposition, un souvenir de l'embaumement égyptien.

ISIDORE LOEB.

Les Médecins d'Avignon au moyen-âge, par Gustave BAYLE, avocat. Avignon, 1882. (Extrait de l'Annuaire de Vaucluse ?)

M. Bayle nous donne, dans les 102 pages de son mémoire, une esquisse intéressante sur l'exercice de la médecine à Avignon par les médecins chrétiens et juifs au moyen âge.

L'auteur appuie ses conclusions sur des documents inédits. Nous ne nous occuperons ici que des faits concernant les Juifs que nous révele cette étude.

Nous y trouvons (p. 28-30) que maître Dieulosal[1] de Stella, juif et

[1] On voit à la p. 68 que son nom hébreu était Salamon, probablement שלמיה, dont Dieulosal est la traduction. Nous avons déjà mentionné ce dernier nom dans cette *Revue*, t. II, p. 340. Stella représente sans doute le nom de כוכבי.

médecin d'Avignon, étant tombé malade, et sa fille Réginette ayant épuisé ses ressources pour soigner son père, emprunta de l'argent à maître Bonjues de Beaucaire, physicien, et qu'en garantie de ce prêt il déposa chez le prêteur deux coffres remplis de vêtements et de joyaux. Après la mort de Dieulosal on y trouva, entre autres, *des roues de soie* pour les juives [1], un rouleau de parchemin contenant l'histoire d'Esther, deux livres de « matines » à l'usage des femmes juives, en hébreu vulgaire ou roman (*matutinas pro muliere ebrayca scriptas in ebrayco vulgari sive romancio*). Ces livres de prières en provençal transcrit en caractères hébraïques, étaient destinés aux femmes, qui, d'ordinaire, ne comprenaient pas l'hébreu. Le même usage se retrouve en Italie et en Allemagne.

Le livre de M. Bayle nous montre, en 1461, un médecin juif nommé Salomon Mossé de Vétri prêtant serment devant un notaire en touchant l'habit du notaire, et selon la loi mosaïque (*juravit tacta veste mei notarii ad legem mosaycam per jurementum quod Judei vocant Haquiniam*). Ce dernier mot représente le terme hébreu הקנין [2]. A la page 54, note 2, sont nommés deux Juifs faisant, entre autres, commerce de librairie ecclésiastique en 1451. Le premier porte le nom de Salomon Ferussol ; c'est probablement un frère ou un parent du fameux Abraham פריצול, auteur de plusieurs ouvrages, dont le plus important est une géographie intitulée ארחות עולם, « Chemins du monde ». On sait qu'Abraham émigra d'Avignon à Ferrare [3]. Le second s'appelle David Bon-Nom, traduction de *Schem Tob*.

Les médecins juifs Vital de Rocha (p. 64) et Salomon de la Roche (p. 68) appartiennent probablement à la famille סלעי ; ils sont, sans doute, aussi parents de l'apostat Jean d'Avignon dont le nom hébreu était Moïse fils de Samuel דרוקאמברא (Roquemaure, Gard) ou הסלעי. Il traduisit en hébreu le *Lilium medicinæ* de Bernard Gordon, en 5122 = 1362 [4].

Les médecins Vidal de Bider (p. 64) et Vital de Béziers (p. 68) sont une seule et même personne, car Béziers, transcrit en caractères hébreux, donne בדר « Bider » ou « Bitter ».

Isaac de Portis (p. 68) est de la famille השערי. Nathan Creyssentii (p. 68) doit être rapproché de Bongodas Nathan Crescas דשאלו (de Salon ?) [5]. Bonjues Nathan (p. 68) est la même personne que Bongodas Nathan [6] ou Juda Nathan. Boniac Botarel (*ibid.*) est peut-être le même que Moïse בוניאק בוטריל, dont on trouve une lettre dans un ms.

[1] Sur ces roues que les Juifs durent porter à Avignon, voyez *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 567.

[2] Voyez ci-dessus, p. 248, note 1.

[3] Voyez l'article de M. l'abbé Perreau dans le *Vessillo israelitico*, 1880.

[4] Voyez notre Catalogue, n° 2127, 2°.

[5] Cf. l'article de M. Steinschneider, *Donolo*, dans l'*Archiv* de Virchow, t. XL, p. 115.

[6] *Ibid.*

d'Oxford[1]. Le nom d'Alfandéry (Mossé, p. 73) est identique à celui de [illegible] (Jacob, le traducteur du [illegible] ס' d'Abraham ibn Ezra). Moïse appelé aussi Moïse Zabulon, fils d'Isaac [illegible] possédait le ms. 2129 de notre Catalogue, qui contient un livre de médecine d'Ibn Wafid. On trouve également à Carpentras, en 1716, un Aron [illegible], pour qui fut écrit le *Mahazor* de Kippour, ms. à Oxford[2]. Emmanuel de Lattes (p. 73) est probablement un descendant de la célèbre famille Lattes, ou Latas de Provence.

On voit, par cette rapide revue, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer dans notre recension sur l'excellent travail de M. Saige, *Les Juifs du Languedoc* (voir *Revue*, t. II, p. 339), combien les documents tirés des archives servent à compléter ceux qui nous sont transmis en hébreu. Nous regrettons seulement que M. Bayle n'ait pas reproduit tous les noms de médecins juifs qu'il a eus sous les yeux, et surtout qu'il n'ait pas précisé davantage leurs dates. Néanmoins c'est un bon commencement et nous espérons que M. Bayle, comme M. Bardinet, continuera à publier des extraits des documents qui intéressent l'histoire des Juifs en France, et que les archivistes de province nous aideront à déterminer exactement l'état des Juifs en France au moyen âge. Que M. Bayle nous permette de lui conseiller de consulter toujours les meilleurs ouvrages sur l'histoire des Juifs. Ainsi, p. 47 et suiv., l'auteur aurait dû s'éclairer sur le sort malheureux des Juifs dans la France méridionale aux XIVe et XVe siècles dans l'Histoire des Juifs de M. Grætz. S'il nous donne plus tard la suite de ses travaux, il pourra corriger les erreurs suivantes. La doctrine de Johanin (p. 38) n'est pas celle de Johanin Assenden, médecin de l'Université d'Oxford, mais celle de Jean de Damas ou Mesue, dont les ouvrages furent traduits comme ceux d'Avicenne. Le mot *Kimia* n'est certainement pas d'origine arabe (p. 76). Ni Littré, ni MM. Engelmann et Dozy (Dictionnaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe) ne donnent aux mots *chimie* et *quemia* une origine arabe. Dans Alkimia, il n'y a que l'article *al* qui soit arabe.

A. N.

[1] Voir notre Catalogue, n° 1250.
[2] *Ibid.*, n° 1080.

CHRONIQUE

ET NOTES DIVERSES

M. le Dr Adolf Jellinek. — Le 6 octobre dernier, il y avait 25 ans que M. le Dr Jellinek remplit ses fonctions rabbiniques à Vienne. La communauté israélite de cette ville a célébré cette date par une fête qu'elle a donnée à l'illustre prédicateur et savant. Les israélites de tous les pays se sont associés à cet hommage si mérité, des adresses ont été envoyées à M. J. des villes de Prague, Graz, Lemberg, Presbourg, Pesth, Breslau, Berlin, Saint-Pétersbourg, Paris. M. Jellinek est un des rabbins les plus remarquables du Judaïsme moderne, il n'y en a aucun qui ait une physionomie plus originale et plus attrayante. Ses sermons, ses écrits populaires sur la race juive, sur les proverbes, sont pleins de vues neuves, ingénieuses, profondes, exprimées avec grâce et dans un sourire aimable. C'est une vraie jouissance d'entendre sa conversation. Sa vive intelligence est toujours en action et en mouvement, mais d'un mouvement calme et régulier; ses idées coulent de source, mais sans ce jaillissement qui, chez les esprits paradoxaux, fatigue autant qu'il éblouit. Elles sont d'une richesse et d'une variété étonnantes. M. J. est tour à tour historien, philosophe, moraliste, poète, érudit, le tout simplement, naturellement, sans ombre de pose ni de recherche, avec sérénité et bonne humeur. C'est un grand enchanteur et il n'est pas étonnant que tant de cœurs se soient rencontrés, sans se concerter, dans un même sentiment de respect et d'admiration. M. le Dr Jellinek est né dans un village près d'Ung.-Brod, en Moravie, en 1821 [1], il est venu en 1842 à Leipzig, où il a suivi les cours de l'Université. En 1845, il fut nommé prédicateur de la communauté israélite de Leipzig, et en 1845, il fut appelé à Vienne pour y remplir les mêmes fonctions. Son

[1] Nous empruntons tous les renseignements biographiques et bibliographiques qui vont suivre à une brochure qui a été publiée à l'occasion de la fête donnée à M. Jellinek et qui a pour titre : Dr Adolf Jellinek, Gedenkeblatt... von Joel Müller, nebst einem Cataloge der literarischen Publicationem Jellineks, herausggb. von Ch. D. Lippe. Vienne, libr. Lœwy, in-8° de 20 p.

activité scientifique a été des plus remarquables. Elle a commencé par des traductions : les traductions du dictionnaire de De Rossi et de la Cabbale d'Ad. Franck (1839-1844). Elle s'est ensuite signalée par des travaux importants sur la littérature cabbalistique. M. Jellinek est un de ceux qui ont le plus contribué à faire connaître et l'origine du *Zohar* et les adeptes du mysticisme juif au moyen âge. Tous les savants connaissent son *Moses ben Schem Tob de Leon*, ses *Beiträge zur Geschichte der Kabbala* (Contributions à l'histoire de la Cabbale), *Philosophie und Kabbala*, etc. Sa collection de Midraschim, publiée sous le nom de *Beth-hamidrasch*, et qui a maintenant six volumes, est célèbre. Les historiens lui doivent une petite brochure d'un grand prix contenant le récit des persécutions de la première croisade par un contemporain, la lettre du rabbin espagnol Salomon Alami, les mémoriaux (martyrologes) de Worms, Vienne, Deutz et autres pièces de ce genre. Aux études d'exégèse biblique il a contribué par la publication de commentaires de Joseph Kara, de Samuel b. Méir, de Josef Bekhor Schor. Dans ces derniers temps enfin (et depuis 1876), il a utilisé sa bibliothèque, une des plus belles qui existent, pour donner au public savant, sous le nom de *Conteros* (= commentaire), diverses bibliographies très utiles, bibliographie des commentaires du Talmud, des noms juifs, des ouvrages sur la haggada, des 613 préceptes religieux, etc. M. Jellinek peut être satisfait de son œuvre, elle laissera dans le Judaïsme une trace profonde.

La *Society of Jewish Literature*, à Londres. — Cette société, dont on connaît les utiles travaux, se propose de publier dorénavant tous les six mois un volume d'histoire et de littérature juive.

Histoire des Juifs en Russie. — La *Russische Revue*, p 374, annonce la publication suivante : « Russisch-hebräisches Archiv, Dokumente und Materialien zur Geschichte der Hebraer in Russland. Band I u. II. Dokumente und Regesten zur Geschichte der lithuanischen Hebräer (1388-1569), gesammelt u. edirt von S. A. Berschadskij, Saint-Pétersbourg, 1882 (c.-à-d. Archives russo-juives. Documents et matériaux pour l'histoire des Juifs en Russie, vol. I et II. Documents et Regesta pour l'histoire des Juifs de la Lithuanie, de 1388 à 1569). La collection commence par les privilèges accordés par le grand duc Witold, en 1388, aux Juifs de Trocki et de Brest. Elle contient 662 chartes, diplômes et Regesta et est précédée d'une savante introduction de notre ami M. A. Harkawy. Malheureusement l'ouvrage est en russe.

Nouveaux journaux. — M. le Dr Raphael Hirsch, de Francfort-sur-le-Mein, a fondé autrefois un journal appelé Jeschurun et dont nous connaissons peu l'histoire. Ce journal, dont la publication a été interrompue, va reparaître sous un autre format. Il sera hebdomadaire et dirigé par M. Isaac Hirsch. Voici le titre du numéro-spécimen qui vient d'être publié : Jeschurun, Wochenschrift zur Förderung jüd. Geistes u. jüd. Lebens in Haus, Gemeinde u. Schule ;

begründet von S. Raphael Hirsch. Le n° 1 de cette nouvelle série (XVIIe année de l'ancien journal, 1re année de la nouvelle série) est daté de Hanovre (où se publiera le journal), 4 janvier 1883 ; in-4° à 2 colonnes ; 8 marcs par an.

— A Focsani, en Roumanie, il paraît un journal intitulé : Stindardul, organ pentru incuragierca emigrarei israelitor din Romania. Ce journal, écrit en roumain, est dans sa première année. Le n° 7 est daté de lundi 29 novembre 1882. Hebdomadaire, in-f° à 3 colonnes, 8 lei par an ; sans nom de rédacteur.

Un curieux manuscrit en Espagne. — Notre collaborateur, M. Fidel Fita, a publié, avec M. Aureliano Fernandez-Guerra, un volume des plus intéressants contenant une savante relation de voyage à Santiago de Galice. Cet ouvrage est intitulé : Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia (Madrid, 1880). Dans cet ouvrage est décrit, p. 42 et ss. et p 115, un curieux manuscrit qui se trouve à la cathédrale de Saint-Jacques (Santiago) de Compostelle et qui doit provenir du pape Calixte II (mort en 1124). Ce ms. contient une hymne en latin, entremêlée de mots grecs et hébreux. M. Fidel Fita a bien voulu en faire la transcription pour nous et nous espérons la publier dans le prochain numéro de la *Revue*. Ce cantique serait dû à Aymeric Picaud, de Parthenai, dans le Poitou, qui, après s'être établi en Flandres, serait venu en pèlerin à Saint-Jacques de Compostelle vers le commencement du XIIe siècle. On peut voir sur lui l'*Histoire litt. de la France*, tome XXI. Le *Voyage littéraire* de MM. Fita et Fernandez-Guerra reproduit un autre cantique du même Aymeric (p. 46-47) dans lequel se trouvent également des mots hébreux mêlés au latin.

Un médecin juif professeur à Avignon. — Le 31 mars 1529, le conseil de ville d'Avignon prit la délibération suivante : MM. les consuls ayant dit qu'ils avaient convenu avec Me Emmanuel de Lattis, juif, physicien, pour qu'il enseignât pendant un an en cette ville, sous les honoraires de 3 écus par mois, en temps de peste, ou bien 5 écus par mois, qu'il y ait peste ou non, il a été délibéré de le retenir pour un an sous ces derniers honoraires (Bayle, Les medecins d'Avignon, 1882, p. 73). Le fait d'un Juif professant la médecine est assez rare (sinon unique) au moyen âge, pour qu'il mérite d'être signalé.

Paris-Mensonge. — On sait que M. Alexandre Weill publie de temps en temps, sous ce titre, une feuille où l'on trouve quelquefois des choses fort singulières, mais toujours curieuses ou intéressantes. Le quatrième numéro vient de paraître. Il est consacré en grande partie au Judaïsme et aux Juifs. Sans partager toutes les idées de M. Weill, on écoute avec plaisir ses considérations sur Moïse, la Bible, les vertus juives, les défauts des Juifs modernes. Il a des moments où une grande conviction l'inspire et où son style s'élève à la hauteur de sa pensée. Il en a d'autres où son vol est moins haut. Oui, l'égalité est dans la Bible, le socialisme même y est en partie,

on peut y trouver les Droits de l'homme, dans tous les cas une morale excellente, de bonnes règles d'hygiène sociale et domestique ; nous ne savons si la République, le suffrage universel, même celui des femmes, la landwehr prussienne, y sont véritablement. On peut avoir quelques doutes là-dessus. M. Alexandre Weill dit plus juste, sinon avec plus d'élégance, quand il parle de l'antisémitisme et des judéophobes. L'image de maître Purgeon ne donne pas une grande gravité à ses plaintes, mais le mot est drôle. Il sent sa vieille Rue des Juifs de Francfort, et M. Weill a bien raison, c'est encore là, dans ces écoles de fortes études juives, où tant d'intelligence et d'esprit semblaient se dépenser en pure perte, que se sont formés les hommes les plus remarquables du Judaïsme moderne.

Etablissements de Saint-Louis. — M. Paul Viollet vient de publier une nouvelle édition des Etablissements de Saint-Louis (Paris, Renouard, 1881, 2 vol. in-8°) précédés d'une étude dans laquelle il démontre que ce code n'est pas de Saint-Louis, qu'il est d'un compilateur qui s'est servi, pour le rédiger, d'un règlement relatif à la prévôté de Paris, d'une Coutume d'Anjou et d'une Coutume d'Orléanais, qu'il a terminé son œuvre avant le 19 juin 1273 et que celle-ci doit s'appeler Etablissements-le-Roi. Deux chapitres de ces Etablissements se rapportent aux Juifs : ce sont les chapitres CXXXII et CXXXIII de cette nouvelle édition (chap. CXXVI et CXXVII de l'édit. de Ducange, CXXVIII et CXXIX de l'édit. de Laurière). Ces chapitres ont pour source la coutume de Touraine-Anjou, §§ 121 et 122. Le chapitre CXXXII dit : Si un homme doit deniers au Juif du roi et que le Juif réclame auprès de la justice du roi et que le baron et la châtellerie duquel est l'homme (débiteur), demandât à en avoir la cour (veut évoquer l'affaire à sa cour) il ne l'aurait pas, car, suivant la règle bien connue, « li mueble au Juif le roi sunt au roi ». Chap. CXXXIII : Si le baron avait un Juif qui se plaignît des hommes du vavasseur en la cour du baron et que le vavasseur demandât à juger le procès, « il ne l'en avroit mie, car tuit li mueble au Juif sunt au baron. Et nus juis n'est receüz en nul tesmoignage encontre cretiens, selonc droit escrit ou Code, *De Hæriticis et Manichæis*, l. *Quoniam multi judices*, ou paragraphe *Sed his quidem*, où il est escrit de ceste matiere. » Cf. Code Justinien, I, v, 21. M. Viollet (I, 256), pense que le privilège accordé aux Juifs par la Coutume d'Anjou, puis par les Etablissements, vient de ce que, au moyen âge, les Juifs seuls (et les Lombards ?) avaient le droit de prêter à intérêt (prêt appelé *usure*) et que les chrétiens se couvraient volontiers du Juif pour faire valoir leur argent. Voilà pourquoi, quand le demandeur est le Juif du roi, le défendeur un homme du baron, le tribunal compétent est celui du roi ; quand le demandeur est le Juif d'un baron, le défendeur l'homme d'un vavasseur, le tribunal compétent est celui du baron (Viollet, I, 13). Il est remarquable que la Coutume d'Anjou n'a pas la seconde partie du chap. CXXXIII des Etablissements, par

laquelle il est défendu aux Juifs de porter témoignage contre un chrétien (I, 11). Dans la formule finale du ch. CXXXII, il s'était glissé une faute de lecture qui a donné beaucoup de mal aux savants et que M. Viollet a très heureusement corrigée. On avait lu : « car li mueble au *mes* le roi sunt au roi, » et on s'était perdu en conjectures sur ce *mes le roi*. Il faut lire simplement *iues le roi*, Juif du roi (I, 12-13). Dans beaucoup de passages de son introduction, M. Viollet montre l'influence que le droit biblique a eu, à travers l'Evangile et le droit romain, sur le droit français du moyen âge, par exemple dans la règle des deux témoins (I, 203), dans la loi du serment (I, 206), de l'usure (I, 254), etc. Nous ne savons même pas si M. Viollet n'exagère pas un peu cette influence.

Les Juifs en Angleterre. — Dans l'*Academy* du 16 mars, se trouve une lettre intéressante de M. S. L. Lee, d'Oxford, sur la présence des Juifs en Angleterre avant l'époque où Cromwell leur permit de revenir dans ce pays. On sait qu'ils en furent expulsés sous Edouard Ier, en 1287, et que l'édit de Cromwell est de 1643. M. Lee avait déjà montré, dans un travail antérieur (The Original of Shylock, dans Gentleman's Magazine, février 1880), qu'il y avait des Juifs en Angleterre sous Elisabeth, et qu'un médecin juif, Roderigo Lopez, médecin de la reine, injustement condamné pour trahison en 1594, avait jusqu'à un certain point servi de modèle pour le Shylock de Shakspeare. De la lettre de M. L. que nous analysons il résulte qu'il y a eu des Juifs en Angleterre depuis l'expulsion d'Espagne. Quelques-uns des expulsés d'Espagne se seraient rendus à Londres, York et Douvres et il en est question dans les négociations de l'ambassadeur d'Espagne avec Henri VII pour le mariage du prince de Galles, Arthur, avec Catherine d'Aragon. En 1543 le Conseil privé, dressa une liste des Juifs établis en Angleterre. En 1550, un médecin juif fut banni ; en 1589, un Juif fut accusé de blasphème à Bristol ; en 1591, une Juive et son fils vinrent d'Espagne à Londres et furent reçus par la reine (voir Kayserling, *Gesch. der Juden von Portugal*) ; en 1608, un Juif de haute réputation à Oxford était en relation avec Casaubon (*Life of Casaubon*, par le présent recteur de Lincoln) et des efforts furent faits pour le baptiser ; en 1625, Charles Ier fit une pension annuelle de 40 livres à un Juif de Cambridge ; en 1627, on trouve le nom d'Abraham Jacob parmi ceux qui prêtèrent de l'argent à Charles Ier. La English Levant Company faisait la plus grande partie de ses affaires avec des Juifs et avait peut-être des agents juifs. Enfin, la maison des convertis juifs, fondée à Londres en 1233, sous Henri III, exista jusqu'au XVIIIe siècle, et on a plus de 200 reçus de pensions payées à ces convertis depuis l'expulsion des Juifs d'Angleterre jusqu'en 1608. Vers 1640, les Juifs furent souvent représentés sur le théâtre et il y a peu de pièces de cette époque où il ne soit pas plus ou moins question des Juifs (Par exemple, dans Vittoria Corombona, de Webster).

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome IV, p. 207, note 3. Le mot 'א est une faute d'impression du catalogue de Munich, pour אל. — *M. Steinschneider.*

Tome IV. — P. 274. Au lieu de « qui affirme que Jacob le Pèlerin était certainement Abou 'l Walid », il faut lire « qui affirme que le grammairien anonyme de Jérusalem était certainement R. Jacob le Pèlerin que mentionne Abou 'l Walid ». — *Bacher.*

Tome V. — P. 32, note 3. Saadia ne peut pas avoir emprunté au Midrasch Rabba sur les *Nombres* l'idée que le décalogue contiendrait les 613 préceptes, car ce Midrasch sur *Naço* est postérieur à Saadia et a utilisé des midraschim très modernes. C'est, au contraire, ce Midrasch qui a emprunté cette thèse à Saadia, comme il fait aussi des emprunts au Midrasch Tadsché, qui vient également de l'Orient. — P. 39, note 5. Le dictionnaire du Parchon a été imprimé non à Posen, mais à Presbourg, en latin Posonii. — P. 51. C'est avec raison que M. N... fait remarquer la tendance anticabbalistique de Juda כלץ, mais cela n'empêche pas que Juda puisse être l'auteur du « Livre de morale », car les citations du *Zohar* qui se trouvent dans ce livre ne sont pas de Juda, mais de l'éditeur, Moïse כלץ, comme il résulte de la préface de ce dernier qui précède le titre dans l'édition de Constantinople. Dans cette édition, toutes les citations cabbalistiques sont suivies de l'abréviation ז"ה אמ"כ, c'est-à-dire זו הגהתי אני משה כלץ, « c'est ce que j'ai noté, moi Moïse כלץ. » La seconde édition, qui est celle de Mantoue, ne contient pas la préface, et à la suite de la première des additions cabbalistiques, lesquelles sont imprimées en plus petits caractères, se trouve seulement cette abréviation ע"כ"ה, c'est-à-dire עד כאן הגהתי, « fin de ma note », tandis que les autres additions sont suivies ou de l'abréviation ci-dessus ou du nom de Moïse כלץ. Juda, l'auteur de ce livre, ne cite absolument pas le *Zohar*, ces citations sont de l'éditeur, qui utilise aussi les écrits de Moïse de Léon ou, pour parler plus exactement, le commentaire des prières de Mécès ibn Gabbaï, qui contient des citations de Moïse de Léon. L'auteur du « Livre de morale » peut donc être identique avec le Juda כלץ qui a écrit le commentaire sur Raschi — *Ad. Jellinek.*

Tome V. — P. 34. L'attribution du *Taryag* à Saadia est confirmée par ce fait que, dans cet ouvrage, l'auteur se désigne comme *alluf*. Il n'était donc pas encore *gaon* quand il écrivit cet ouvrage, et ses *azkarot* indiqueraient chez lui un progrès comme celui qu'on remarque entre son commentaire du *Séfer Iecirah* et son *Emunot*. L'acrostiche rappelé par M. Bloch a été complété par la découverte de deux vers manquants publiés par M. Halberstam (*Magid*; XXII, 150), ce qui a ébranlé les raisonnements de Rappoport (*ibid.*, VI, 325). — P. 39, note 2. Le פטום הקטרת paraît être une traduction en

arabe faite par Héfeç. C'est ce qui résulte déjà du dictionnaire de Parchon, s. v. קצע et encore mieux d'une citation qui se trouve dans un ouvrage jusqu'à présent inconnu d'Ibn Balam, intitulé כתאב אלתרגיח, ce que je considère comme équivalent à ס' הכריעה dans le sens grammatico-lexicologique. Ibn Balam aura ici copié Héfeç, comme il le fait aussi dans son commentaire de la Bible (peut-être identique avec l'ouvrage ci dessus ?). Voir à ce sujet le commentaire au פטום הקטורת dans בית נכות ההלכות, de Ch. M. Horowitz, II, 63. — P. 49, note 4. Le nom de famille Ibn Ziza a donc existé. Parmi les synagogues de Tolède qui furent détruites en 1391, il y eut aussi celle d'Ibn Ziza. Voir mes remarques, *Letterbode*, VI. 83. — — P. 49, note 6 *a* et le texte hébreu correspondant. Les mots חדושי צרפת sont probablement le titre d'un ouvrage ; cf. dans *Olat sabbat* de Joel ibn Schoeib, f° 18 *a*, les mots : מצאתי בחדושי צרפת. — — P. 119, l. 12. Le nom d'Adolphe se trouve dans Zunz, *Namen d. J.* — — P. 119, l. 3. אופן, le supplice de la roue, a même fait un verbe ; voir Zunz, *Synag. Poesie*, p. 414, s. v. אופן. — P. 122, dern. ligne. La preuve tirée de Tolède ne vaut rien, puisque les inscriptions tumulaires ont été publiées d'après un ms., non d'après les pierres. — — P. 139, note 3. Le passage d'Isaac b. Samuel hassefardi cité par M. Derenbourg a été textuellement copié par cet Isaac dans le תגנים d'Ibn Balam, comme on peut s'en convaincre par la traduction hébraïque donnée de ce passage d'Ibn Balam par Dukes, dans *Orient*, 1846, p. 660. L'auteur des règles de *schehita* arabe (Geiger, *J. Ztschr.*, II, 308) a également copié ce passage. — — P. 148. Sur la catastrophe arrivée dans la synagogue de Metz en 1715, voir Brüll, *Jahrbücher*, II, 162 et ss. ; l. 10 en remontant, lisez Zelkli Haas, sans interponctuation ; l. 9 en rem., Meir Binga, chez Brüll : Merchingen ; l. 8, Fass, chez Brüll, meilleure leçon, Bass. — *David Kaufmann*.

Tome V. — P. 110, l. 10. Dans la 5e réponse, un nom propre a été omis, celui de מארלי, qu'il faut lire Marli (non « d'Arles », comme on serait porté à le supposer). — *Ib.*, l. 11. Le nom חי, nous fait observer M. Neubauer, est une abréviation de חזקני יה (Dieu me fortifie). Ce nom de Haï est devenu un nom de famille au même titre que les abréviations Ségal (סגל), Brill (ברל), etc. — *Ib.*, l. 12. Le mot lu à tort Galet, גאלים, doit être lu גאלנט, galante, nom très connu. — *Ib.* l. 13. Le mot מאישי ne doit pas être décomposé en *de Iseo*, mais constitue un nom propre de famille, sans doute Moisé. — *Ib.* l. 19, lire Lodi, לודי, sur l'Adda, אדא, comme on le trouve dans un ms. hébr. de la bibliothèque bodléienne. — *M. Schwab*.

T. V. — P. 143. M. le Dr Perles a bien voulu nous rappeler qu'il a décrit dans la *Monatsschrift* de Graetz, 1876, p. 361, un exemplaire du Pentateuque avec *Megillot* en judéo-allemand qui paraît être de la même édition que l'exemplaire décrit par M. Neubauer. Il résulte de l'examen de l'exemplaire de Paris, fait par M. Neubauer et par nous, et de diverses communications de M. Perles : 1° que l'exemplaire de Paris et celui de Munich sont, en effet, de la même édition. Ils ont le même nombre de feuillets, les mêmes signatures au bas des feuilles. Dans tous les deux, le Pentateuque, finissant au f° 118 *b*, est suivi d'un nouveau titre non chiffré, et les *Megillot* commencent au f° 119 *a*. Dans tous les deux, le chiffre du f° 133 manque par négligence de l'imprimeur. L'identité est donc certaine. Les deux exemplaires diffèrent seulement en ceci : le titre de l'exemplaire de Paris est tout à fait différent de celui de l'exemplaire de Munich (cf. *Revue*, p. 143 et *Monatss.*, p. 362), et, de plus, l'exemplaire de Paris n'a pas les

trois feuillets non chiffrés de l'exemplaire de Munich contenant la lettre d'envoi, la poésie et la préface de l'imprimeur (*Monatsschrift*, p. 363 à 365). Le titre de l'exemplaire de Paris dit que cet ouvrage a été imprimé *maintenant* (c'est-à-dire pour la première fois) d'après un ancien manuscrit (*Revue*, p. 143); cette mention ne se trouve pas sur le titre de l'exemplaire de Munich, mais à la fin de la préface de l'imprimeur (*Monats.*, p. 365). L'imprimeur de cette préface se donne pour l'imprimeur du livre entier. — M. le Dr Perles rappelle aussi que M. Grünbaum a décrit, pages 12 à 15, l'exemplaire d'Augsbourg (cf. *Revue*, page 143, ligne 20), et que, *ibid.* p. 147, strophe 8 du texte judéo-allemand, il faut lire « von *violin* drei Krenzelein », trois couronnes de *violettes*, *violin* étant, en « mittelhochdeutsch », le pluriel de *viol*, violette. — *Isidore Loeb.*

Tome V, p. 153. D'après la statistique de M. Schimmer, les naissances illégitimes, chez les Juifs de la Galicie et de la Bucovine, s'élèvent à 44, 8 pour cent. Ce chiffre élevé a dû étonner tous ceux qui connaissent les mœurs des Israélites. Il est en contradiction avec la statistique des Israélites de tous les pays. L'explication de cette anomalie est bien simple. Elle se trouve dans la législation autrichienne qui était encore récemment en vigueur et par laquelle, suivant les dispositions du § 124 du Code civil, les Israélites ne pouvaient se marier qu'après avoir obtenu au préalable l'assentiment de l'autorité politique, qui, dans tous les pays de la monarchie, sauf dans les états italiens, ne l'accordait qu'à un très petit nombre d'entre eux. Néanmoins, les Israélites ne laissèrent pas de se marier religieusement, et les fils qui naquirent de ces unions portèrent, pour cette raison, le nom de leurs mères et passèrent civilement pour illégitimes. Lorsque ensuite le mariage civil de ceux qui s'étaient déjà mariés religieusement pouvait être célébré, les nouveaux enfants seuls étaient légitimes. Je me rappelle que dans une ville (de Bohême, je crois), un ou deux jours après l'abolition de cette loi, on procéda à plus de quatre-vingt-dix mariages civils entre Juifs qui avaient déjà été mariés religieusement. Le chiffre si élevé de la natalité illégitime chez les Juifs de la Galicie et de la Bucovine n'est donc qu'une simple apparence et rien de plus. — *Marco Mortara.*

LISTE DES NOUVEAUX MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

DEPUIS LE 1er JUILLET 1882

Membres souscripteurs :

GAUTIER (Léon), professeur à la Faculté de théologie protestante, Lausanne.

KAHN (Matthias), professeur, rue des Francs-Bourgeois, 26.

LÉVY (Lucien), professeur de philosophie au lycée d'Amiens.

MUHLFELD, rue Taitbout, 51.

STEINSCHNEIDER (Dr Moritz), Rosenstrasse, 2, Berlin.

VIDAL, bibliothécaire de la ville, Perpignan.

WITLICH (J.), rue Montorgueil, 49.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL ET DE L'ASSEMBLÉE

SÉANCE DU CONSEIL DU 26 OCTOBRE 1882.

Présidence de M. Zadoc Kahn.

M. le Président annonce au Conseil la perte douloureuse que la Société vient de faire en la personne de M. Charles Netter. M. Netter a été un des promoteurs et un des principaux fondateurs de la Société. Le Conseil exprime ses profonds regrets de la perte qu'il vient de faire et décide qu'il sera représenté au service religieux qui aura lieu au temple de la rue de la Victoire.

L'ordre du jour appelle la discussion sur la date de la convocation de l'Assemblée générale.

M. Ephraïm demande à ce propos que la publication de l'Annuaire soit ajournée après l'Assemblée générale, afin que ce volume puisse contenir à la fois les rapports des deux années.

Cette proposition est adoptée.

La date de la réunion de l'Assemblée générale est fixée au 30 novembre.

L'Assemblée générale aura à remplacer au Conseil *MM. Ephraïm, Reinach, Arsène Darmesteter, Ab. Cahen, Netter (décédé), S. Marx, Isidore Loeb* et *Oppert.*

Le Conseil nomme à l'unanimité *M. Hartwig Derenbourg* membre du Comité de publication et d'administration.

M. Loeb propose de donner un attrait de plus à la prochaine Assemblée, par une conférence. Le Conseil adopte cette proposition et nomme une Commission composée de *MM. Zadoc Kahn, Loeb* et *H. Derenbourg* pour organiser cette conférence.

SÉANCE DU CONSEIL DU 25 NOVEMBRE

Présidence de M. Zadoc Kahn.

M. le Président rend compte des mesures prises en vue de la prochaine Assemblée générale. *M. Franck* a accepté de faire une conférence. En raison de l'intérêt spécial que présentera cette séance les dames et les personnes étrangères à la Société munies de lettres d'invitation y seront admises.

M. le Président donne des renseignements sur la situation financière de la Société qui est prospère.

M. Loeb communique des détails sur la composition de l'Annuaire.

M. Reinach propose que le vote pour le renouvellement du Conseil se fasse au bureau et à la fin de la séance.

Cette proposition est adoptée.

ASSEMBLÉE GÉNERALE DU 30 NOVEMBRE

Présidence de M. Zadoc Kahn.

En l'absence de M. le baron Alphonse de Rothschild qui se fait excuser, la séance est présidée par M. Zadoc Kahn, vice-président.

Le procès-verbal de la précédente Assemblée générale est lu par *M. Ephraïm* et adopté.

M. le Président prononce une allocution sur la situation prospère de la Société et la création de conférences dont celle qu'a bien voulu faire *M. Franck* sera le début.

M. Th. Reinach, secrétaire, lit un rapport sur les travaux de la Société.

M. Erlanger, trésorier, donne lecture de son rapport sur la situation financière.

M. Ad. Franck fait une conférence sur la science et la religion dans le Judaïsme.

Il est procédé ensuite à l'élection, au scrutin de liste, de huit membres du Conseil. Sont élus à l'unanimité : MM. Abraham CAHEN Arsène DARMESTETER, Armand EPHRAÏM, Isidore LOEB, MARX, OPPERT, Théodore REINACH, *membres sortants*, et M. le baron David de *Gunzburg*.

L'Assemblée nomme par acclamation M. le baron Alphonse de Rothschild, président de la Société, pour l'année 1882-1883.

L'ANNUAIRE *qui sera distribué prochainement contiendra le compte-rendu détaillé de la séance.*

Les Secrétaires, ARMAND ÉPHRAÏM, THÉODORE REINACH.

OUVRAGES OFFERTS A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES :

Par l'auteur : « *Autoemancipation* », *Mahnruf an seine Stammesgenossen* von einem russischen Juden. Berlin, Issleib, 1882, in-8° de 36 p.

Par l'auteur : WILHELM BACHER, *Die grammatische Terminologie des Jehuda b. Dawid* (*Abu Zakarja Jahja ibn Daud*) *Hajjug*. Vienne, Gerold, 1882, in-8° de 54 p.

Par M. MOSES BLOCH : Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest fur das Schuljahr 1881-1882. Vorangeht : *Die Civilprocess-Ordnung nach mosaisch-rabbinischem Rechte* von Moses Bloch. Budapest, 1882, in-8° de 108 et 20 p.

Par l'éditeur : *Christliche Zeugnisse gegen die Blutbeschuldigung der Juden*. Berlin, Walther et Apolant, 1882, in-8° de 58 p.

Par l'éditeur : H. GRAETZ, *Kritischer Commentar zu den Psalmen* nebst Text u. Uebersetzung. 1re partie. Breslau, Schottlaender, 1882, in-8° de XV et 383 p.

Par M. ISAÏE LUZZATTO : *Autobiografia di S. D. Luzzatto*. Padoue, Crescini, 1882, gr. in-8° de 140 p. et une table généalogique.

Par les éditeurs : *Anecdota Oxoniensia*, Semitic series. Vol. 1 part. I. *Commentary on Ezra and Nehemiah by Rabbi Saadiah*, edited by H. J. MATHEWS. Oxford, Clarendon Press. 1882, in-8° de XXVIII et 32 p.

Par l'auteur : PIETRO PERREAU, *La Cantica di Salomone ed i commentatori israeliti nel medio evo*. Corfou, Nacamuli, 1882, in-4° de 35 p.

Par l'auteur : PIETRO PERREAU, 1700 *abbreviature e sigle ebraïche, caldaiche, rabbiniche, talmudiche*. Parme, 1882, autographié à 60 exemplaires, 84 p.

Par l'auteur : ELIE SCHEID, *Historique de la Société Gemilas 'Hasodim à Haguenau*. Mulhouse, Bader, 1882, in-8° de 31 p.

Le gérant responsable,
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND

BACHER (W.). Étude critique sur quelques traditions étranges relatives à Rabbi Méir 178
BLOCH (Moïse). Les 613 lois (*suite*) 27
CAHEN (Ab.). Les Juifs dans les colonies françaises au XVIIIe siècle (*suite et fin*) 68, 258
FRIEDLAENDER (M.). La secte de Melchisédec et l'Épître aux Hébreux 1, 188
HARKAWY (A.). Additions et rectifications à l'Histoire des Juifs, de Grætz 199
LATTÈS (M.). Notices et documents sur l'histoire des Juifs en Italie 219
LÉVI (Israel). Controverse entre un Juif et un chrétien, au XIe siècle 238
LOEB (Isidore). Rabbi Joselmann de Rosheim 93
NEUBAUER (Ad.). Documents inédits (*suite*) 41, 246
RENAN (Ernest). Les noms théophores écourtés dans les langues sémitiques 161
SCHWAB (Moïse). Manuscrits hébreux de Bâle 250
STEINSCHNEIDER (M.). Le Livre de la foi, Paul Fagius et Sébastien Munster 57

NOTES ET MÉLANGES.

DUVAL (Rubens). Etymologies araméennes 106
GERSON. Paul de Bonnefoy 283
KAUFMANN (David). La discussion sur les phylactères 273
LÉVI (Israel). Acte hebreu de Marseille 282
LOEB (Isidore). I. Pierres tumulaires à Mâcon 104
II. Notes sur l'histoire des Juifs d'Espagne 285
SCHWAB (Moïse). Une consultation inédite 108
STEINSCHNEIDER (M.). Une dédicace d Abraham de Balmes au cardinal Dom. Grimani 112
II. Salomon de Melgueil et Salomon Orgerius 277

BIBLIOGRAPHIE.

DERENBOURG (J.). Abraham ibn Ezra, de W. BACHER..... 137
LOEB (Isidore). Revue bibliographique, 3e et 4e trimestres 1882..... 118 et 290
NEUBAUER (Ad.). I. Judischdeutsche Chrestomathie, de M. GRUENBAUM..... 142
II. Les médecins d'Avignon au moyen-âge, de BAYLE.. 306
WEILL (Isidore). Leviticus XVII-XXVI und Hezechiel, de L. HORST..... 149

DIVERS.

Chronique et notes diverses..... 152 et 309
Additions et rectifications..... 159 et 314
Liste des nouveaux membres de la Société des Études juives depuis le 1er juillet 1882..... 316
Ouvrages offerts à la Société des Études juives..... 318
Procès-verbaux des séances du Conseil et de l'Assemblée générale..... 160 et 317
Table des matières..... 319

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES

CERF ET FILS, IMPRIMEURS

RUE DUPLESSIS, 59

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME SIXIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83bis, RUE LAFAYETTE
1882

CONDITION CIVILE DES JUIFS DU COMTAT VENAISSIN

PENDANT LE XVe SIÈCLE

(1409-1513)

On s'imagine généralement que l'idée de tolérance est une idée toute moderne, qu'elle est née d'hier, qu'elle n'a fait son apparition dans le monde qu'au XVIIIe siècle. Cette opinion, pour être partagée par un grand nombre d'hommes instruits, n'en est pas moins une erreur. L'idée de tolérance, destinée à grandir et à se répandre de plus en plus jusqu'à nos jours, perce déjà au moyen âge. Sans doute, elle n'a point encore, à cette époque, cette largeur et cette généralité que nous lui voyons aujourd'hui, mais bien qu'elle ne soit pas prête de sitôt à passer dans la loi et dans les mœurs, elle existe déjà à l'état d'isolement, et se rencontre assez souvent chez quelques esprits éminents, qui ont dû à la haute portée de leur intelligence de pouvoir étendre leurs regards au delà de l'horizon borné de leur temps, et apercevoir dans un lointain éloigné les progrès de l'avenir. Nous avons montré ailleurs [1] comment les principes de tolérance avaient été mis en pratique à l'égard des Israélites par les papes d'Avignon au XIVe siècle, et comment, grâce à eux, ces principes s'étaient répandus, dans leur entourage, parmi toutes les classes de la société, et surtout parmi les plus élevées et les plus éclairées, parmi les officiers pontificaux, comme parmi les jurisconsultes et les membres des diverses municipalités du Comtat-Venaissin. Nous avons avancé que ces traditions de bienveillance et de tolérance s'étaient maintenues et fortifiées, après le départ des papes, pendant le XVe siècle presque tout entier, et qu'elles n'avaient commencé à s'affaiblir que vers la fin du même siècle ; nous allons le démontrer aujourd'hui en

[1] Voir la *Revue historique* du 1er janvier et du 1er septembre 1880.

racontant l'histoire des Juifs pendant cette période. Dans ce récit, nous exposerons successivement les rapports des Israélites avec le gouvernement pontifical, puis avec les jurisconsultes, et enfin avec la ville d'Avignon et les municipalités du Comtat.

I

RAPPORTS DES JUIFS AVEC LE GOUVERNEMENT PONTIFICAL.

Après le départ des papes, le Comtat-Venaissin fut gouverné d'abord par des légats (1409-1691), puis par des vice-légats (1692-1790). Représentants de l'autorité pontificale, les légats et les vice-légats ne purent exercer sur les Israélites, comme sur les autres habitants du Comtat, que les droits dont le Saint-Siège se trouvait lui-même en possession, et cela aux mêmes conditions, c'est-à-dire en respectant, dans la ville d'Avignon, les privilèges, immunités et libertés de 1251, et par conséquent la juridiction temporelle du Viguier sur les Juifs. Il n'y eut donc, dans la situation des Israélites, d'autres changements que ceux qu'y apportèrent les dispositions particulières et plus ou moins bienveillantes des gouverneurs pontificaux, dispositions qui durent naturellement prendre un caractère de sévérité ou de douceur, suivant que la papauté changeait elle-même de sentiment à l'égard des Juifs.

Au xve siècle la politique du Saint-Siège ne fut pas essentiellement modifiée. Les mêmes principes de tolérance furent appliqués au culte et à la personne des Israélites; le développement du judaïsme continua d'être arrêté, et la séparation des Juifs et des chrétiens fut poursuivie comme par le passé. Seulement les papes du xve siècle ne montrèrent pas toujours dans leurs actes la même intelligence, la même modération, et la même bienveillance que les papes du xive siècle. On remarque d'ailleurs dans leurs sentiments quels qu'ils soient, bons ou mauvais, doux ou sévères, une grande inconstance [1].

Suivant Basnage et les auteurs juifs, Jean XXIII, dont la violence naturelle n'avait pas besoin d'être excitée par le zèle religieux, aurait persécuté les Israélites dans l'espoir de les con-

[1] Cette versatilité n'est pas difficile à expliquer : c'étaient tantôt les accusateurs, tantôt les défenseurs des Juifs qu'on écoutait. De là les faveurs, ou les disgrâces.

vertir [1] ; il aurait laissé exercer dans ses Etats toutes les rigueurs contenues dans la bulle publiée par Benoit XIII à Valence en 1415 [2].

Cette bulle, non contente de résumer toutes les vieilles sévérités édictées contre les Juifs, y en ajoutait encore de nouvelles : c'était un véritable arsenal où leurs ennemis devaient plus tard puiser des armes. Elle leur défendait, comme aux chrétiens, la lecture du Talmud, dans lequel les doctrines et les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament étaient « malignement falsifiés, ainsi que tout commentaire ou abrégé des mêmes erreurs. » Elle en ordonnait la recherche, la saisie et le dépôt, dans le délai d'un mois, entre les mains des diocésains et des inquisiteurs, sous peine de poursuites ecclésiastiques et même de la prison. Elle proscrivait surtout le livre intitulé *Mar mar Jesu, « tissu de mensonges et d'outrages contre le Rédempteur, et tous les ouvrages calomnieux et injurieux envers le Christ, la Sainte-Vierge, les Saints, la foi catholique, les objets consacrés au culte et les chrétiens eux-mêmes.* » Elle punissait comme blasphémateur quiconque les garderait en sa possession, quiconque en ferait ou en entendrait la lecture [3]. Elle interdisait aux Israélites toute fabrication, toute réparation, toute acceptation en gages, toute détention quelconque de croix, de calices, de vases sacrés, d'ornements d'église, et toute reliure de livres où seraient écrits les noms de Jésus et de la Vierge Marie. Elle déclarait hautement qu'ils ne pourraient jamais s'autoriser des privilèges concédés par les rois et les seigneurs séculiers pour usurper les fonctions de juges, même dans les procès qui s'élèveraient entre eux [4], et, comme « *il était absurde*, disait-elle, *que ceux que la mort de Jésus-Christ avait livrés à la servitude pussent se prévaloir ainsi des faveurs des adorateurs du Christ,* » elle considérait ces privilèges comme nuls, exhortait les princes à les leur retirer, et cassait toute sentence d'arbitrage prononcée par eux. Elle ne tolérait qu'une synagogue dans chaque localité, encore ne devait-elle être ni vaste, ni somptueuse, ni avoir primitivement servi d'église aux chrétiens. Elle contenait une foule de prohibitions, concertées dans le but d'opérer entre ces derniers et les Juifs une séparation plus complète.

[1] Basnage, *Hist. des Juifs*, t. V, p. 2017, Rotterdam, 1707. Il cite Salomon Ben Virga.

[2] Bédarrides, *Les Juifs en France, en Italie et en Espagne*, p. 308. Il cite le *Thalmud maamar Jesu* de Joseph Albo et le *Tholedoth Jesu*, art. 1, 2, 3, 4.

[3] La bulle de Benoît XIII portait la même peine contre les Juifs qui insulteraient, même en hébreu, Jésus-Christ, la sainte Vierge, les saints, etc.

[4] Benoît XIII donne ici une entorse à la loi qui, suivant Boniface de Vitalinis, laissait aux Juifs leurs juges particuliers. Voir ci-après, p. 11.

Ainsi, défense à ceux-ci d'exercer la médecine et la chirurgie; de se faire apothicaires, épiciers, courtiers, changeurs, négociateurs de mariages; de s'associer avec les fidèles, soit pour un trafic, soit pour un métier quelconque; de percevoir les revenus de leurs biens, d'affermer aucun office de majordome, aucune charge d'intendant; défense aux juives d'assister les chrétiennes en qualité de sages-femmes, aux chrétiennes de les employer comme nourrices; défense de prendre à leur service des chrétiens, de les obliger à allumer leur feu et à apprêter leur nourriture les jours de Sabbat et de fête; défense de se baigner avec eux dans les mêmes étuves, de s'asseoir à leurs banquets, de leur vendre ou de leur donner des pains azymes et autres aliments en usage pendant leurs solennités religieuses. Elle les confinait dans leur *Ghetto*, leur imposait une marque mi-partie rouge et jaune, et, comme ils prétendaient tenir des rois et des princes des privilèges qui leur donnaient le droit de prêter ouvertement à un intérêt modéré, elle s'empressait de soustraire les chrétiens à ce qu'elle appelait leurs *fraudes* et leurs *usures*, en empêchant les Juifs de faire avec eux des contrats de vente ou d'achat, des transports de créances et autres transactions censées usuraires. Enfin elle les contraignait à écouter, trois fois par an, un sermon où leurs erreurs seraient combattues [1], et les privait de la faculté de déshériter leurs enfants convertis au christianisme. Le soin qu'elle voulait bien prendre de recommander aux souverains temporels de les traiter humainement, de leur faire bonne justice et de les protéger contre les pillards et les meurtriers, n'atténuait en rien la violence et la gravité du coup qu'elle portait aux malheureux Israélites [2]. Elle les attaquait, en effet, tout à la fois, dans leur religion et dans leur commerce, dans leur banque et dans leur industrie, dans leurs privilèges et dans leur puissance paternelle; elle tarissait toutes les sources de leur richesse; elle leur enlevait toute l'importance et toute l'influence que les services rendus pouvaient leur donner parmi les chrétiens; elle rompait les relations qui tendaient à diminuer l'aversion dont ils étaient l'objet; elle ne laissait

[1] Le premier de ces sermons devait être prêché le second dimanche [illegible] avoir pour objet de démontrer que le Messie était venu dans la [illegible] Jésus-Christ; le second, le lundi de Pâques et avoir pour but d'[illegible] les erreurs contenues dans le Talmud; le troisième, le dimanche [illegible] gile *cum appropinquasset Jesus Jerosolymam, videns civitatem* [illegible] prendre pour sujet la concordance des prédictions de Jésus-Christ [illegible] sur la destruction du temple et l'éternelle captivité des Juifs. [illegible] au-dessus de 12 ans étaient obligés d'assister à ces sermons, [illegible] interdire tout commerce avec les chrétiens (Bulle de Benoît XIII, [illegible] tome III de la *Bibl. rabbin.* de Bartolocci, p. 731 et suiv.).

[2] Même bulle.

sister entre les deux peuples d'autres rapports que ceux qui existent entre l'*aigle et sa proie*[1]. Rien ne prouve que cette bulle ait été mise alors à exécution dans le Comtat-Venaissin. Mais les Juifs de cette contrée ne devaient pas toujours échapper à ses rigueurs.

En attendant, Martin V, dont le pontificat (1417-1431) nous fournit un exemple de la facilité avec laquelle les papes changeaient de sentiments envers les Israélites, ne les maltraitait pas trop, et, bien qu'il n'y eût dans sa conduite aucune fixité, il ne se départissait que rarement, à leur endroit, de sa prudence et de sa réserve ordinaires. Ce pontife qui professait à l'égard d'une race malheureuse et proscrite des principes vraiment apostoliques, n'hésitait pas à reconnaître que la charité chrétienne lui faisait un devoir de la protéger contre ses oppresseurs; mais la crainte de paraître favoriser les Juifs aux dépens des chrétiens, et le désir d'être équitable pour tous, firent qu'il prêta une oreille également complaisante aux plaintes des uns, comme aux réclamations des autres, et qu'il passa tour à tour de la sévérité à la douceur.

Dès la première année de son règne, des accusations parties d'Avignon lui signalèrent les coupables manœuvres des Juifs, qui, disait-on, évoquaient les démons par des chants magiques, trompaient la simplicité des chrétiens infectés par eux de superstitions judaïques, exerçaient impunément l'usure, et osaient soutenir qu'il n'y avait point de mal à prêter à 10 pour 100[2]. Dans ces plaintes il n'y avait, à vrai dire, rien de bien grave : l'accusation de magie était banale au moyen âge; le prosélytisme des Juifs faisait sans doute moins de ravage dans les rangs des chrétiens, que celui des chrétiens dans les rangs des Juifs; enfin l'intérêt de l'argent à 10 pour 100 était très modéré pour l'époque. Mais le chef de l'Eglise ne pouvait abandonner les chrétiens aux séductions et à l'avidité prétendue des Juifs : il s'empressa de réprimer ce qu'Oderic Rinaldi appelle la *perversité des Juifs*[3], et l'inquisiteur d'Avignon reçut l'ordre de les poursuivre vigoureusement. Dans le Comtat, le décret du pape fut exécuté par le recteur Jacques de Camplo[4].

L'année suivante, un triste concert de plaintes s'éleva de tous les points de la chrétienté. Ces plaintes étaient arrachées aux Juifs par l'excès de leurs maux. Animés par la plus vile des passions, la cupidité, qui se cachait sous le zèle religieux, les chrétiens les

[1] D. J. Amador de los Rios, p. 100 et suiv. *Estudios historicos y litterarios sobre os Judios de Espana*, Madrid. 1848.
[2] Oder. Rayn. an. 1419, t. XVIII.
[3] Judæorum Avenionensium nequitiam, *ibid.*
[4] J.-F. André, *Hist. des rect. pontif.*, p. 89.

persécutaient : leur cruelle et injuste malveillance ne leur épargnait ni les vexations ni les outrages, ni même les coups. Martin V eut pitié des Israélites : il les prit sous sa protection. Il défendit aux chrétiens de les troubler dans le libre exercice de leur culte, de les maltraiter dans leurs synagogues, et de les baptiser par force. Il se contenta d'ordonner aux Juifs de s'abstenir de tout travail le dimanche et les jours de fête, par respect pour les solennités de la religion chrétienne. Il ne voulut pas souffrir qu'on leur imposât une marque différente, par la forme et la couleur, de celle que la coutume ou l'usage des diverses localités avait consacrée. Avec une intelligence et une prévoyance, dont la portée et la sagesse ne sauraient être trop louées, il leur ouvrit largement le champ du commerce, et leur donna toutes les facilités possibles pour s'y livrer, appelant libéralement tous les Israélites à la jouissance de ces privilèges et ne faisant d'exception que pour les imprudents, qui s'oublieraient au point de conspirer au renversement de la foi [1].

Martin V persévéra dans la même bienveillance pendant trois ans, et les Juifs purent encore, en 1422, s'abriter sous sa protection [2]. Mais, en 1423, il se laissa emporter par le zèle religieux, et, s'il faut s'en rapporter à une indication qui laisse beaucoup à désirer [3], il adjugea, de sa propre autorité à leurs aïeux chrétiens, les enfants nés dans le judaïsme. C'était porter à la puissance paternelle une grave atteinte. Les meilleures intentions ne peuvent justifier de semblables excès.

Mais la violence n'était guère propre à gagner les Israélites au christianisme. Martin V, qui n'avait pas renoncé à tout espoir d'une conversion lointaine, se garda bien de se priver des moyens qui pouvaient faciliter la réalisation de cette espérance, c'est-à-dire de rompre les relations des Juifs avec les chrétiens. Séparer, retrancher ces infidèles endurcis de la société chrétienne, les réduire à l'isolement, c'était les soustraire à l'action salutaire de cette société, et les condamner pour toujours au judaïsme. C'était là le résultat que ne pouvaient manquer d'atteindre les rigueurs de Benoît XIII. Martin V en suspendit les funestes effets. En 1429, suivant M. Bédarrides, il rendit aux Israélites la faculté de nouer

[1] Oder. Rayn., *ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.* — Cette indication est à la table, mais nous l'avons vainement cherchée dans le texte. Est-ce une omission de l'imprimeur ? Est-ce une suppression de la censure ? Quoi qu'il en soit, nous avons cru devoir en tenir compte, parce que le fait qu'elle mentionne n'a rien d'impossible. On a dû certainement faire pour les Juifs ce qu'on faisait pour les hérétiques.

des relations avec les chrétiens, de faire avec eux toute sorte de contrats, de fréquenter les foires et les marchés, de suivre les cours des écoles publiques; il leur conserva le droit, que leur laissait la loi romaine, de posséder des maisons et des terres, d'entretenir, de restaurer leurs synagogues, et d'élire parmi eux des juges pour régler leurs différends; il défendit de leur imposer aucune taxe arbitraire, en un mot, il les remit en jouissance de tous les privilèges qu'ils tenaient de la libéralité des papes et des princes[1].

La conduite d'Eugène IV ne fut pas moins versatile. Pendant les premières années de son règne, ce pape ne parut pas mal disposé pour les Juifs, puisqu'il leur accorda certains privilèges[2]. Mais plus tard, ses bons sentiments firent place à des sentiments hostiles. Par sa bulle du 8 août 1442, il abolit toutes les concessions de ses prédécesseurs, comme les siennes propres, et renouvela la plupart des rigueurs contenues dans la bulle de Benoît XIII. Les Juifs se virent alors menacés dans leurs biens, leur commerce et leurs relations sociales. Exclus de la médecine, de la chirurgie, des dignités et des charges publiques, ils ne purent s'associer, dans aucune entreprise, avec les chrétiens, ni être leurs légataires, ni porter témoignage contre eux. On leur interdisait le négoce, on leur défendait de faire l'usure et on les condamnait à restitution. Après leur avoir enlevé tout moyen d'existence, le pape ne prenait même pas la peine de leur indiquer une manière quelconque de gagner leur vie. Mais il les menaçait de la confiscation de leurs biens, s'ils n'observaient pas les ordonnances prescrites, et les forçait à payer la dîme[3]. Les pères du concile de Bâle ne furent ni plus bienveillants, ni plus modérés qu'Eugène IV : ils approuvèrent la bulle sévère de Benoît XIII[4].

Nicolas V parut d'abord s'inspirer des généreuses doctrines des jurisconsultes du XIVe siècle. Il protégea les Juifs. Les inquisiteurs excitaient contre eux la haine populaire, il les en blâma et leur recommanda de mettre les Israélites à l'abri des outrages et des mauvais traitements des chrétiens[5]. Il défendit de leur administrer le baptême par force, et les tira de l'infériorité où le préjugé les maintenait encore, même après leur conversion. Il accorda aux Juifs d'Avignon, alors obérés et poursuivis par leurs créanciers, un

[1] *Les Juifs en France*, p. 308 et 551.
[2] Oder. Rayn., *ibid.*, Bulla. 8 august. an. 1442.
[3] *Ibid.*
[4] D. J. Amad. de los Rios, *ibid.*, p. 105.
[5] Oder. Rayn., *ibid.*, an. 1447. — Recueil de Tissot, choix de différentes pièces, à la biblioth. de Carp.

délai de 20 ans pour payer leurs dettes[1]. Il voulait les gagner au christianisme à force de douceur; mais il ne trouvait point mauvais qu'on cherchât à atteindre le même but par l'emploi modéré d'une salutaire violence, puisqu'il adressait des félicitations au roi René qui contraignait les Juifs à assister, quatre fois par an, à un sermon où les vérités de la religion catholique leur étaient démontrées[2]. L'opiniâtreté des Juifs et le retour de quelques néophytes au judaïsme engagèrent, sans doute, Nicolas V à changer de conduite. En 1451, il renouvela la rigoureuse bulle d'Eugène IV[3]. Cette bulle fut de nouveau confirmée par Calixte III, qui ne traita pas mieux les Juifs qu'Eugène IV[4].

La conduite de Pie II ne fut guère plus bienveillante. Il mit autant d'empressement à accueillir les plaintes intéressées des Comtadins que de dureté à repousser les réclamations des Israélites, auxquels il imposa la marque jaune. Cette marque était un cercle de couleur jaune, cousu sur un endroit apparent de leurs habits, et assez large pour former deux plis extérieurs de leurs vêtements[5]. Il leur défendit encore de vendre des grains et autres substances alimentaires, de faire des contrats avec les chrétiens, de prendre hypothèque sur leurs biens et d'exercer aucune action contre leur personne[6]. Mais les supplications des Juifs, et, surtout l'intérêt de son trésor, le déterminèrent à apporter quelque adoucissement à ces dures prohibitions. Si Pie II mit des entraves au négoce et aux opérations financières des Juifs, il se garda bien de se priver de leurs services : il leur accorda la faculté d'affermer les différentes branches du fisc apostolique[7], et se relâcha un peu des rigueurs contenues dans les bulles de Benoît XIII et d'Eugène IV[8]. Ce ne fut pas, toutefois, pour longtemps : le 25 août

[1] Oder. Rayn., *ibid.* — Bulle ms. de Sixte IV, de 1479, dans laquelle est analysée celle de Nicolas V (Arch. d'Avign., pièce 4, cot. D, boîte 91).

[2] Oder Rayn., *ibid.* Les Juifs qui ne venaient pas entendre ce sermon s'exposaient à être mis en prison et à voir leurs biens confisqués.

[3] *Ibid.*, an. 1451. — Cette bulle est surtout applicable aux Juifs et Sarrasins d'Espagne.

[4] *Ibid.*, an. 1456. — M. Beugnot dit que Calixte III détruisit le peu de privilèges que les Juifs étaient parvenus à conserver, sous prétexte qu'ils n'arrivaient à la puissance que pour en abuser, reproche banal et injuste alors (Beugnot, *Les Juifs d'Occident*, 1re part., p. 164).

[5] Bref de Pie II, du 4 janv. 1458. — J.-F. André, *Hist. du gouv. des Rect. Pont.*, p. 167. — A Avignon les Sarrasins portaient aussi la marque : *Sarraceni in Aveni. civitate aliqui deferunt unum O* (Bonif. de Vitalinis, *in Clem.*, f° 183. Venise, 1574).

[6] Arch. de Carp., 66, 57. — Rép. du pape aux ambass. du Comtat. — Bref du 4 janv. 1458.

[7] Convent. du 2 juin 1461. — J.-F. André, *ibid.* — Bref du 4 janv. 1458. On ne peut se tromper sur les intentions du pape, il les déclare lui-même.

[8] Ces bulles défendaient aux Juifs d'être fermiers et collecteurs d'impôts.

1459, il abolit les privilèges des Juifs du Comtat et disgrâcia le recteur qui leur était trop favorable[1]. Paul II, qui réitéra les défenses de Pie II, voulut leur rendre l'humiliation de la marque plus sensible. Ne trouvant pas la couleur jaune assez voyante, il la remplaça par la rouge[2]. Sixte IV, bien qu'il n'entendît pas que les Juifs du Comtat fussent troublés, vexés, tourmentés, ni enlevés à leurs juges naturels, ne les traita pas toujours avec la clémente indulgence qu'une telle sollicitude semblait promettre. Il annula toutes les diminutions de taxes qu'ils avaient obtenues[3], laissa subsister les prohibitions de Pie II[4], et ne renouvela les privilèges de Clément VII et de Nicolas V que pour les abolir aussitôt[5]. Néanmoins ces mesures étaient loin d'atteindre les Juifs aussi profondément que l'avaient fait les bulles d'Eugène IV et de Calixte III. A la fin du xve siècle, ces bulles étaient tombées en désuétude, et la papauté s'était adoucie envers les Juifs. Innocent VIII ne paraît guère s'être inquiété de cette nation. Alexandre VI la protégea, et, lorsqu'elle eut été chassée d'Espagne, il l'accueillit dans ses états[6]. Il en fut de même au commencement du xvie siècle : Jules II, absorbé par la politique et la guerre, oublia les Juifs.

La doctrine du clergé touchant les Israélites n'avait point changé, mais ses sentiments hostiles n'avaient plus la même violence. Le synode tenu à Avignon, en 1441, ne chercha qu'à rompre les relations familières des Juifs et des chrétiens ; il se garda bien toutefois de reproduire toutes les rigueurs de la bulle d'Eugène IV. Il se contenta de défendre aux chrétiens de travailler pour les Juifs, de porter leur eau, d'allumer leur feu les jours de fête ; aux Juives d'allaiter les enfants des chrétiens, de visiter et d'assister leurs femmes en couches[7]. Le synode de Carpentras de 1446 ne fit qu'ajouter à ces prohibitions celle de se mêler aux cérémonies religieuses des Juifs[8]. Le concile d'Avignon du 7 septembre 1457 fut plus sévère, puisqu'il renouvela l'ordre de porter la marque et qu'il interdit aux Juifs l'exercice de la médecine et la vente des

[1] Ch. Cottier, *Notes historiques concernant les recteurs du Comtat-Venaissin*, p. 133. — J.-F. André, *ibid.*, p. 96.

[2] Arch. de Carp., cart. G.-G., 57, pièce 174. — Camb. Vell.

[3] Bulle ms. de 1479.

[4] Rép. du pape aux ambassad.

[5] Bulle de 1479.

[6] Basnage, *ibid.*, p. 2020.

[7] Massilian, t. XIV ; Martène, *Thes. nov. anecd.*, t. IV, col. 581.

[8] Œuv. ms. du P. Justin, t. II ; *Mélanges d'Hist. Carp.*, f° 75 v°. — Défendre aux chrétiens de porter de l'eau aux Juifs et d'allumer leur feu les jours de fête, c'était gêner ces derniers dans la libre pratique de leur culte, puisque la loi mosaïque leur défendait de se livrer à ces travaux.

viandes préparées suivant leur rite [1]. Celui du 23 mars 1458 renouvela sans doute les mêmes défenses, et porta également atteinte à l'industrie et au commerce des Juifs [2]. Ces conciles subissaient probablement l'influence de Rome. Il s'en faut bien, toutefois, qu'ils aient montré la même sévérité que les papes de cette époque.

II

RAPPORTS DES JUIFS AVEC LES JURISCONSULTES D'AVIGNON.

Les doctrines bienveillantes d'Oldrade et de Gilles de Bellemère s'étaient conservées parmi les jurisconsultes avignonnais du XVe siècle. Etienne Bertrand déclarait que les Juifs devaient être soufferts au milieu de la société chrétienne. Il pensait, comme Oldrade, que le prince ne pouvait les chasser sans un motif légitime [3]. Il imposait aux fidèles, comme un devoir, l'assistance et la charité envers les Juifs, et aux papes l'obligation de les protéger et de les défendre [4]. Il poussait la condescendance jusqu'à permettre aux Israélites de vivre suivant leur propre loi, même dans les cas où elle était contraire à la loi chrétienne. Ainsi, les Juifs, suivant lui, avaient le droit de divorcer, parce que le divorce était autorisé par la loi judaïque, et il soutenait que l'Israélite, qui avait répudié sa femme pour en prendre une autre, ne pouvait être poursuivi comme adultère, ni séparé de sa dernière épouse [5]. Il maintenait d'ailleurs les restrictions du droit romain relatives au droit de succession et à la reconstruction des synagogues [6].

Boniface de Vitalinis professait aussi la tolérance envers les

[1] Martène, *Thesaurus nov. anecd.*, t. IV, p. 379. — Labbe, *Coll. concil.*, t. XIII, p. 1403.

[2] Camb. Vell., *ibid.*, t. IV, f° 62.

[3] Le code Théodosien était plus libéral, puisqu'il déclarait que les Juifs ne pouvaient être expulsés des terres de l'Empire pour aucun motif. Il posait, comme un droit incontestable, le droit de domicile des Juifs, et le leur garantissait. Justinien et les jurisconsultes chrétiens du moyen âge ne reconnurent plus ce droit : ils le remplacèrent par une simple tolérance. Etienne Bertrand reconnaissait que les communautés juives n'étaient pas approuvées, mais tolérées (Steph. Bertr., *Consil.*, 126, t. IV, p. 136).

[4] Steph. Bertr., *Consil.*, 192, nos 17, 19 et 20, t. II, part. IIe, p. 678. Francfort, 1603.

[5] *Ibid.*, p. 560.

[6] Etienne Bertrand déclarait que la succession d'un Juif converti ne pouvait tomber aux mains de ses enfants, qui persévéraient dans le judaïsme (Steph. Bertr., *Consil.*, 126, t. IV, p. 133 ; *Consil.*, 145, t. II, part. II, p. 618).

Israélites, comme envers leur religion. Il proclamait que les Juifs, bien qu'ils fussent sous la juridiction du prince, n'étaient point ses esclaves, et qu'ils avaient droit à sa protection [1]. Il mettait leur personne à l'abri de l'outrage, de la violence et du meurtre, leurs biens à l'abri de la spoliation, et blâmait courageusement les massacres de l'Aragon et de la Catalogne [2]. Il leur conservait la possession de leurs privilèges ainsi que l'usage de leurs rites et de leurs coutumes, pourvu, toutefois, que les chrétiens n'en fussent point scandalisés [3]. Il osait soutenir que le pape n'avait aucune juridiction spirituelle sur les Juifs, qu'il ne pouvait leur infliger de châtiments qu'en se servant du bras séculier, et que leurs enfants ne devaient pas être baptisés contre la volonté paternelle, ni leur conversion obtenue par la force, mais par la douceur [4]. Il approuvait, du reste, certaines rigueurs du droit romain et du droit canonique. Ainsi il ôtait aux Israélites la faculté d'hériter des chrétiens [5], de témoigner contre eux, d'en prendre pour serviteurs et de parvenir aux charges et aux dignités publiques [6]. Il les plaçait sous la dépendance des tribunaux chrétiens, mais il laissait à leurs juges particuliers le soin d'instruire et de décider les procès et les contestations qui s'élevaient entre eux [7]. Il leur accordait la liberté du commerce, et ne faisait point, à cet égard, de différence entre les Juifs et les chrétiens [8]. Il reproduisait toutes les prohibitions des conciles : point d'intimité avec les chrétiens; défense de prendre parmi eux des domestiques, des nourrices, des sages-femmes, des épouses [9]; obligation de porter un habit qui les distingue [10], de ne point paraître en public et de fermer leurs fenêtres

[1] Bonif. de Vitalinis, *Comm. sup. Clem.*, f° 184 v°, n° 29.

[2] *Ibid.*, p. 185, n°s 31 et seq. — *De maleficiis*, f° 29 v° et 30. — Boniface de Vitalinis laissait subsister le privilège qu'avaient les Juifs de ne pouvoir être cités en justice le jour du sabbat (*Comm. sup. Clem.*, p. 68, n° 29).

[3] *Ibid.*, *Comm. sup. Clem.*, f° 68 v°, n° 37 et seq; f° 184, n° 16, et f° 185, n°s 38, 39.

[4] *Ibid.*, f° 68, n° 60. — *De maleficiis*, f° 39 v°. Boniface de Vitalinis explique ce qu'on doit entendre par ces mots : *retrancher les Juifs de la communion des chrétiens :* pœna est magna Judæis dum eis subtrahitur christianorum communio. Ratio; quia cum foveantur a christianis sola humanitate, ut c. Judæi, co. tit., per hanc subtractionem quasi redduntur extra eorum protectionem, et lex dicit magnam esse pœnam conversari inter homines et hominum carere suffragiis.

[5] *Ibid.*, *De malef.*, f° 29 v°.

[6] *Ibid.*, *Comm. sup. Clem.*, f° 69, n° 34. — Item non possunt esse testes contra fideles, sed fideles sic contra eos (*De malef.*, f° 29). — *Comm. sup. Clem.*, f° 76, n° 41.

[7] *Ibid.*, *De malef.*, f°s 29 et 30.

[8] *Ibid.*, f° 30.

[9] *Ibid.*, *De malef.*, f° 29. Il permettait aux Juifs d'employer des ouvriers chrétiens à la campagne, et à leurs médecins de soigner les chrétiens en cas de nécessité (*Comm. sup. Clem.*, p. 185, n° 47).

[10] *De malef.*, *ibid.*

pendant la semaine sainte, de ne point outrager la croix, de respecter la religion chrétienne, de payer la dîme[1] et de ne point faire l'usure[2]. Boniface de Vitalinis justifiait d'ailleurs les sévérités de l'Eglise. S'il était interdit aux chrétiens de boire et de manger avec les Juifs, c'est que les Juifs méprisaient les mets dont se nourrissaient les chrétiens, et que ceux-ci, pour ne paraître point leur être inférieurs, devaient leur rendre mépris pour mépris[3]. Si toute cohabitation avec les Juifs était défendue aux chrétiens, c'était afin que ces derniers ne pussent être pervertis. On n'empêchait pas les Juifs de parler aux chrétiens, parce qu'il n'existait pas dans la conversation la même intimité qu'à table, où l'on se laissait plus facilement aller aux épanchements et aux confidences. D'ailleurs les Israélites n'avaient pas le même mépris pour la langue des chrétiens[4], qu'ils parlaient et employaient aussi souvent que la leur.

III

RAPPORTS DES JUIFS AVEC LA MUNICIPALITÉ D'AVIGNON.

Les principes de tolérance et de justice professés par les jurisconsultes étaient mis en pratique par la municipalité d'Avignon. Les lois de la cité ne laissaient plus, comme celle de 1306, subsister deux justices, et n'établissaient pas une pénalité pour les chrétiens et une autre pour les Juifs. Sa municipalité plaçait les Israélites sous la loi commune, et les soumettait aux mêmes châtiments que les chrétiens. Dans la convention du 20 octobre 1411, par laquelle Louis II, comte de Provence, et la ville d'Avignon s'engageaient à poursuivre et à punir les malfaiteurs qui viendraient se réfugier sur leurs territoires respectifs, il n'y avait point d'exception pour les Juifs, ni de mesures particulières contre eux. Tous les criminels en état de fuite devaient être recherchés et châtiés de la même manière, même les Juifs, *eciam si Judei essent*[5]. La réformation de la cour temporelle d'Avignon, qui eut lieu en 1413, était empreinte du même esprit d'équité. Elle protégeait les chré-

[1] Bon. de Vital., *ibid.*, f°s 29 et 30.
[2] *Ibid.*, *Comm. sup. Clem.*, f° 201, n° 110.
[3] *Ibid.*, f° 69, n° 70.
[4] *Ibid.*, f° 69, n° 73.
[5] Statut. et Privil. reip. aven., f° 187.

tiens et les Juifs, sans distinction, contre l'avidité des officiers de la cour, auxquels il était défendu de se fournir, chez leurs subordonnés, de draps de lit, d'ustensiles de table, ou autres meubles, sans le consentement des propriétaires, et sans leur en payer le prix de location [1]. Elle reconnaissait l'existence de la communauté juive comme un état dans l'Etat, et lui laissait son autonomie, c'est-à-dire le droit de se gouverner elle-même et de régler, par des lois particulières, son administration intérieure. Elle la maintenait sous la juridiction temporelle du viguier, et ses décrets n'avaient force de loi qu'après avoir été confirmés par lui. Pour en faire l'examen, le viguier s'adjoignait deux assesseurs, qu'il choisissait lui-même parmi les jurisconsultes. Cet examen entraînait nécessairement quelques modifications. Mais le viguier ne pouvait forcer les Juifs à dresser de nouveaux statuts ou à présenter les anciens à son approbation, avant l'expiration du terme légal de leur renouvellement ou de leur confirmation. Ce terme ne pouvait être avancé que du consentement et à la prière des *bailes* et du conseil de la juiverie. Il était encore interdit au viguier de mettre des gardes, soit dans la synagogue, soit dans les maisons, soit aux portes des Juifs, malgré eux et sans qu'ils les eussent réclamés. Ces mesures n'avaient pas seulement pour but d'assurer l'indépendance de la communauté, mais aussi d'épargner sa bourse. Ces gardes étaient, sans doute, placés aux portes des Juifs à leurs frais. A chaque confirmation des statuts de la juiverie, le viguier et ses deux assesseurs touchaient, en récompense de leur peine, le premier cinquante florins, les deux autres vingt-cinq florins chacun. L'acte de réformation de 1413 leur défendait d'exiger davantage : en ne leur permettant pas de faire renouveler les statuts avant l'époque fixée, il leur ôtait la faculté de mettre les Juifs à contribution à leur gré. La même sollicitude paraît dans les autres règlements de l'acte de réformation. Aucun autre officier de la cour temporelle que le viguier ne devait assister à la confection et à la confirmation des statuts de la juiverie : ce magistrat se faisait accompagner d'un notaire des enquêtes chargé de recevoir l'acte de confirmation. Le salaire du notaire était fixé : il ne pouvait dépasser la somme de vingt florins. Quand le viguier se rendait à la juiverie pour assister à une prestation de serment, qui consistait pour les Juifs à embrasser le rouleau de la Bible, il ne pouvait accepter du requérant plus de deux florins. Il ne pouvait amener avec lui que le notaire chargé de la cause en question, lequel touchait seulement quatre gros. S'il arrivait qu'un des juges de la

[1] C'était une sorte de droit de prise et de pourvoirie.

cour fût appelé à se rendre à une prestation de serment, il n'avait droit qu'à un florin. Les employés subalternes de la justice à Avignon se livraient alors à de fréquents abus de pouvoir. Le sous-viguier et ses compagnons se permettaient de faire, par avarice ou méchanceté, des emprisonnements arbitraires. L'acte de réformation leur défendit ces sortes d'écarts, sous peine de destitution. C'était encore un grand service qu'il rendait aux Juifs d'Avignon, car l'on pense bien qu'ils n'étaient pas plus épargnés que les chrétiens [1]. Ces deux documents, la convention de 1411 et l'acte de réformation de 1413, appartiennent à l'époque de la Légation de François de Conzié, archevêque de Narbonne (1411-1432), qui intervint dans le premier au nom de la ville d'Avignon, et dressa le second sur l'ordre du pape, et conformément aux vœux sans doute exprimés par le conseil de la cité. Le légat et la municipalité d'Avignon étaient donc unis alors dans les mêmes sentiments de bienveillance et de protection envers les Juifs.

Le même accord et la même bienveillance parurent encore dans le différend qui s'éleva l'année suivante (1414) entre les syndics d'Avignon et les juges ordinaires de la cour temporelle, autrement dit les juges de Saint-Pierre. Deux juges de cette cour, Georges Varo et Ramond de Garnerii, avaient jeté dans les prisons du palais deux Juifs accusés d'avoir mis en vente de l'or falsifié. En vertu des privilèges d'Avignon, ces deux Juifs, en leur qualité de citoyens et d'habitants de la ville, auraient dû être enfermés dans les prisons de Saint-Pierre. C'était, du moins, l'avis des syndics d'Avignon, qui déposèrent une plainte entre les mains du légat. François de Conzié fit comparaître devant lui Ramond de Garnerii, les syndics et les Juifs. Il s'en suivit une vive altercation, à laquelle prirent part quelques conseillers de la ville. Les syndics soutinrent que les Juifs, citoyens et habitants d'Avignon, jouissaient de tous les privilèges, libertés et franchises de la cité, et que c'était par une inconcevable violation de ces privilèges, qu'ils avaient été incarcérés dans les prisons du palais. Ils déclarèrent qu'ils ne pouvaient plus considérer comme juge le magistrat qui avait transgressé la loi et violé son serment [2]. Le légat fut du même avis, et leur donna raison : sur son ordre, les Juifs furent transférés des prisons du palais dans celles de Saint-Pierre, pour y attendre leur jugement et leur punition [3]. Ainsi la municipalité d'Avignon pensait, comme Balde, que les Juifs devaient participer aux privilèges

[1] Stat. et priv. reip. aven., f° 175.

[2] Ramond de Garnerii avait juré, en prenant possession de sa charge, de respecter les privilèges d'Avignon.

[3] Arch. de l'Hôtel-de-Ville d'Avignon, boîte IX, n° 20.

des localités où ils avaient leur domicile : elle les reconnaissait comme citoyens de la ville, bien que, dans la convention de 1251, ils ne fussent pas, du moins nominativement, désignés sous ce nom.

Elle n'oubliait pas non plus d'adoucir la rigueur des lois enfantées jadis par la haine et le fanatisme. Si les statuts de 1441 laissent subsister des prescriptions injustes et outrageantes, il est vrai, mais, depuis longtemps, sans effet ; s'ils assujettissent toujours les Juifs à la marque, s'ils leur défendent encore d'acquérir des censes dans un fief chrétien ; s'ils continuent d'assimiler leur contact au contact impur des courtisanes, ils n'en restreignent et n'en modèrent pas moins beaucoup de règlements gênants ou trop sévères. Ils permettent aux *bailons* de sortir de la juiverie pendant les trois derniers jours de la semaine sainte, pourvu qu'ils en aient obtenu la permission de la cour de Saint-Pierre. Ils accordent la même faculté aux médecins et aux chirurgiens juifs. Ils les autorisent à travailler dans leur quartier, les jours de fête, pourvu qu'ils ne puissent être ni vus, ni entendus au dehors. Ils ne leur ordonnent de se cacher en présence du Saint-Sacrement que si cela est possible. S'ils leur interdisent de se mêler de mariage entre chrétiens, de recevoir en gages et même de toucher des croix, des vases sacrés, des ornements d'église, ils les excusent pourtant de l'avoir fait, dans le cas où ils auraient ignoré le caractère et l'usage de ces objets ; ils tolèrent aussi les facilités qu'ils peuvent fournir aux chrétiens pour la vente ou l'achat des missels, à la condition de ne les point porter eux-mêmes et de n'y pas poser les mains. Ils leur assignent un endroit spécial pour vendre la chair des animaux que rejette la loi israélite. Ils les admettent, non toutefois sans une certaine défiance, à exercer, comme les chrétiens et aux mêmes conditions, la charge de courtier, leur donnant d'ailleurs toute latitude pour faire le courtage à l'intérieur de la juiverie, et pour colporter à l'extérieur des marchandises non prohibées. S'ils maintiennent le statut de 1327, qui les confond avec les usuriers et les prive du droit de faire emprisonner les citoyens d'Avignon, ils traitent les banqueroutiers juifs comme les banqueroutiers chrétiens et suppriment l'odieuse inégalité de 1306. En un mot, tout en conservant certaines rigueurs ecclésiastiques, ils reconnaissent et établissent, au point de vue civil, l'égalité des chrétiens et des Juifs devant la loi [1].

La bienveillance et la faveur de la municipalité plaçaient les

[1] Statuts de la ville d'Avignon de 1441, ms. à la biblioth. d'Avig., f°s 12, 38, 46 et *passim*.

se jeta sur les Juifs, les pilla et renversa leur synagogue[1]. Les mêmes excès se renouvelèrent à Tarascon et dans les lieux circonvoisins. Le 20 août, le bruit se répandit à Avignon que le pape venait de mourir. A cette nouvelle la municipalité doubla la garde des portes, pour mettre la ville en sûreté et empêcher les paysans, réunis en grand nombre dans les environs à l'approche de la vendange, de se précipiter sur les Juifs[2].

Cependant les dispositions bienveillantes de l'hôtel de ville commençaient à s'altérer. Déjà, dans un règlement de police de 1458, la commune d'Avignon, sans refuser sa protection aux Israélites contre les insultes, les outrages et les mauvais traitements des gens du peuple, était revenue des adoucissements apportés, en 1441, aux rigueurs de l'ancienne législation. Elle avait restreint leur liberté industrielle et commerciale, leur interdisant, sans admettre d'excuse, les prêts d'argent sur dépôt de vases et d'objets sacrés, la vente et le transport de leurs marchandises par des voituriers de la ville les jours fériés, le foulage et le lavage des draps à moins d'employer les procédés des ouvriers chrétiens, le trafic des vêtements confectionnés avec du drap neuf mal lavé ou mal tondu, la fabrication de jupons doublés de rognures de laine ou de bourre au lieu de coton, l'exposition sur le marché, par l'intermédiaire de bouchers chrétiens, des viandes que réprouvait la loi mosaïque et dont le débit ne leur était permis que sur le rocher[3], enfin toute espèce de brigue et toute concurrence déloyale en matière de courtage. En résumé, elle avait mis en suspicion leur capacité, leur bonne foi et leur probité d'artisans, de marchands et de courtiers; elle avait même maintenu, dans presque toute sa sévérité, l'ancienne loi d'exception qui leur défendait l'entrée des mauvais lieux, et décidé que les délinquants payeraient une amende de 25 livres et auraient le pied coupé. En 1479 l'altération de ses bons sentiments pour les Juifs parut encore plus sensible. Ses ambassadeurs à Rome venaient d'obtenir du pape Sixte IV le renouvellement et la confirmation des lettres de Clément VII et de Nicolas V. Ces lettres, on s'en souvient, accordaient aux Juifs d'Avignon trois privilèges très importants: 1° celui de ne pouvoir être soustraits à la juridiction de leurs juges naturels, le viguier et la cour de Saint-Pierre[4]; 2° celui de ne pouvoir être poursuivis avant deux ans au sujet des dettes et des rentes via-

[1] Nostrad, *Ibid.*, p. 701. — Desmolets, *Mém. pour servir à l'Hist. des Juifs de* [illegible] Bouguet, 1re part., p. 135.
[2] Délibération du conseil de ville du 20 août 1484.
[3] Le rocher est la partie la plus élevée de la ville d'Avignon.
[4] Voir la *Revue historique* du 1er janv. 1880.

gères contractées par eux envers les chrétiens ; 3° celui de ne pouvoir être forcés de rembourser le capital de ces rentes avant un délai de vingt ans, avec la faculté de se libérer en quatre termes [1]. La commune se montra fort peu satisfaite des faveurs pontificales. Elle déclara qu'elle n'avait point chargé ses ambassadeurs de les demander, et supplia le pape de vouloir bien les retirer. Deux ambassadeurs Guillaume Ricci et Antoine Lartessuti avouèrent qu'ils n'avaient point, en effet, reçu la mission de réclamer ces privilèges, qu'ils ne les avaient jamais sollicités, et qu'ils avaient été concédés à l'insu et contre la volonté de la commune. Sixte IV, qui ne voulait pas déplaire à sa bonne ville d'Avignon, s'empressa d'annuler, par un bref du 4 janvier 1480, les privilèges récemment confirmés [2]. Ainsi la ville d'Avignon, naguère si bienveillante pour les Israélites, les abandonnait maintenant à la mauvaise foi de leurs débiteurs, à la dureté de leurs créanciers, à l'impitoyable sévérité des tribunaux ecclésiastiques. Elle les livrait aussi à l'avidité indiscrète des lieutenants et des officiers pontificaux, enchantés de voir anéantir un bref qui limitait à 50 florins, pour le légat, et à 10, pour les sergents du palais, le maximum des présents qu'ils recevaient des Juifs à chaque fête de Noël [3].

Quelques années plus tard, en 1488, la municipalité, moins par intérêt pour les Juifs que par attachement aux franchises de la ville, se décida à soutenir leurs réclamations contre les exigences du fisc pontifical [4] ; mais elle eut bien soin de s'excuser auprès d'Innocent VIII, et les consuls « *protestèrent qu'ils n'agissaient point en cela pour s'opposer, ni contrevenir aux ordres du pape, mais uniquement pour maintenir la ville dans ses privilèges* [5]. » Elle ne se contentait pas de faire peser sur eux toutes les charges de la cité, comme c'était son droit suivant les jurisconsultes, mais elle les taxait à un chiffre plus élevé que les autres habitants. Ainsi, par une rigueur toute spéciale, elle augmentait, pour eux, d'un denier les droits ordinaires de la gabelle du vin [6]. Elle les forçait de payer au maître ou régent des écoles une rente annuelle de dix écus [7]. En 1480 elle les abandonna tout à fait. Les artisans

[1] Voir p. 8.
[2] Brefs de Sixte IV, de 1479 et de 1480, insérés dans la bulle ms. de Jean de Rosa, de 1480. — Aux arch. d'Avign., 6, n° 4, cot. D, boîte 91.
[3] Bref de 1480, *ibid.*
[4] Innocent VIII avait ordonné la levée d'un vingtième sur tous les Juifs de certaines provinces et principalement sur ceux d'Avignon et du comtat Venaissin (Délib. du 11 décembre 1488).
[5] Délibération du 11 décembre 1488.
[6] Délib. du 14 mars 1475.
[7] Délib. du 18 octobre 1478.

et marchands d'Avignon se plaignirent de la concurrence que leur faisaient les Juifs. Emu de ces réclamations, le conseil de ville nomma une commission pour prendre avec le légat les mesures propres à les apaiser[1]. A la fin du XVe siècle la conduite de la ville d'Avignon envers les Juifs était donc complètement changée.

Il en était de même des sentiments du légat, Julien de la Rovère (1476-1503). Le neveu de Sixte IV, qui devait lui-même ceindre un jour la tiare, n'eut pas plus que les papes de règle fixe dans ses relations avec les Juifs. Il leur accorda bien, il est vrai, quelques légers privilèges : mais, s'il défendit que les bailes de la juiverie fussent emprisonnés pour dettes, afin que la communauté ne restât pas sans gouvernement ; s'il fixa à 12 florins seulement la valeur des présents que les Juifs d'Avignon avaient l'habitude d'offrir tous les ans, à la Noël, au capitaine et aux sergents du palais ; s'il réduisit à 8 florins les frais d'expédition des lettres du viguier, à 10 ceux des lettres des papes de Saint-Pierre, et à 25 les honoraires du viguier pour la confirmation des statuts de la juiverie, afin que les Juifs ne fussent pas obligés de subir les extorsions des magistrats et des officiers pontificaux ; il prêta aussi une oreille trop complaisante aux plaintes que la jalousie, bien plus que la vérité, mettait dans la bouche des marchands chrétiens ; il se laissa, plus d'une fois, influencer par les décisions peu impartiales de l'hôtel de ville, et partagea souvent, avec plus d'empressement que de réflexion, ses trop prompts alarmes[2].

Ainsi la municipalité et le légat montraient, sinon la même malveillance, du moins la même froideur pour les Juifs : le temps de leur faveur était passé. En 1486, le légat fit savoir au conseil de ville qu'il était convenable de réduire le nombre des courtiers juifs, et même de les priver tout à fait de leur charge. Les consuls répondirent qu'ils ne pouvaient le faire, les Juifs n'étant pas sous leur juridiction. Julien de la Rovère voulut, néanmoins, que son projet fût proposé au conseil, et la municipalité, forcée peut-être par le légat, déclara qu'on ferait exécuter les statuts relatifs à la création et à la destitution des courtiers : elle décida, en outre, que les consuls et l'assesseur demanderaient au *Révérendissime gouverneur* l'expulsion des Israélites, qui étaient venus s'établir à Avignon depuis un an, c'est-à-dire en 1485, et qu'ils le prieraient de défendre à la communauté juive d'offrir désormais un asile aux Juifs étrangers[3]. Sept ans plus tard, la ville d'Avignon revint

[1] Délib. du 13 janvier 1480.

[2] Bulle ms. d'Ange Leonini, de 1510, qui rappelle les privilèges accordés aux Juifs par Julien de la Rovère. Aux arch. d'Avign.

[3] Délib. du 6 avril 1486.

à cette idée d'arrêter l'accroissement de sa population israélite (1493). Les ambassadeurs, qui vinrent complimenter Alexandre VI sur son exaltation, furent chargés d'obtenir du légat, alors à Rome, que l'entrée d'Avignon fût interdite aux Juifs bannis d'Espagne. La ville fondait sa demande sur ce que les Juifs étaient plus nombreux à Avignon, que « *dans aucun des lieux circonvoisins.* » Elle prétendait que leur agglomération dans la cité devenait préjudiciable à ses habitants, puis elle reprochait aux Israélites « *de ne s'attacher qu'à tromper les autres*[1]. » La prière des Avignonais ne fut pas exaucée, Julien de la Rovère se garda bien de fermer l'entrée du Comtat à une nation malheureuse qu'Alexandre VI lui-même accueillait généreusement à Rome.

Abandonnés par la municipalité, les Juifs se trouvèrent livrés à l'avidité du fisc pontifical. Vers 1501 ou 1502 Alexandre VI, sous prétexte de faire la guerre aux Turcs, essaya de relever ses finances. Il envoya à Avignon le Père Pierre Terrasse, général des Carmes, avec la mission de lever la dîme sur le clergé du Comtat-Venaissin et sur celui des diocèses d'Orange, d'Apt et de Saint-Paul-Trois-Châteaux. Les canons et les conciles soumettaient, comme nous l'avons vu, les Israélites à la dîme. Ceux du Comtat furent donc taxés comme les ecclésiastiques. Mais « les Juifs d'Avignon refusèrent de payer cette taxe, sous prétexte que tous leurs biens étoient hypothéqués aux citoyens de cette ville. L'évêque de Mende, qui étoit vice-légat sous le cardinal Julien de la Rovère, son cousin, expédia un courrier à Rome pour demander de nouveaux ordres à ce sujet. Alexandre VI lui enjoignit de contraindre les Juifs à payer la taxe, qui leur étoit imposée, nonobstant toute contraire opposition : ce qui fut exécuté[2]. » Si la municipalité soutint les Juifs, elle ne le fit pas, cette fois, avec la même énergie que par le passé. Il n'y eut d'opposition sérieuse aux ordres du Saint-Siège que de la part des créanciers des Juifs, qui craignaient que ces derniers, épuisés par le nouvel impôt, ne fussent mis dans l'impossibilité de restituer les sommes qu'ils leur avaient prêtées. Mais tout dut céder devant la volonté toute puissante d'Alexandre VI[3]. « Les Juifs, dit Cambis-Velléron, payèrent mille huit cents florins pour le vingtième qui leur fut imposé pendant deux ans[4]. » Le père Terrasse remit cette somme à Laurent

[1] Délib. du 15 juin 1493.

[2] Camb. Vell., *Annales d'Avignon*, t. IV, f° 131 v°, ms. à la biblioth. d'Avign. — Teyssier, *Hist. ms. d'Avign.*, t. II, f° 59.

[3] Fornery, *Hist. eccl. et civ. du comté Vénaissin*, ms. bib. de Carp. t. I, f° 833. — Fantoni, *Istoria della città d'Avignone*, t. I, p. 348.

[4] Camb. Vell., *ibid.* — Mille huit cents florins valaient 1,440 liv., qui vaudraient aujourd'hui une quarantaine de mille francs.

Strozzi, négociant florentin résidant à Avignon, qui la fit passer à Rome [1]. Ainsi la ville d'Avignon, naguère si jalouse de ses privilèges, laissait établir un précédent contre leur inviolabilité, et cessait d'en étendre la jouissance aux Israélites.

Cependant, si la municipalité renonçait à soutenir les droits des Juifs, si elle s'efforçait d'empêcher leur accroissement, si elle gênait et restreignait leur commerce et leur industrie, elle protégeait encore leurs personnes et revenait, de temps à autre, à ses premiers sentiments de bienveillance. Point de massacres à Avignon, comme à Marseille, à Arles et même à Carpentras [2]. La police prenait des mesures pour défendre les Israélites contre la haine populaire, et punissait les vexations et les violences qu'elle exerçait sur eux [3]. Si la municipalité les frappait de surtaxes, elle consentait aussi, plus d'une fois, à les annuler ou à les réduire [4]. Elle payait les services qu'elle leur demandait, et nous ne voyons pas qu'elle les ait alors assujettis à aucune corvée [5]. Si elle les confinait dans la juiverie lorsqu'ils étaient atteints de la peste, elle ne les condamnait pourtant pas à pourrir au milieu de leurs immondices, qu'elle leur permettait d'évacuer par la porte de derrière [6]. En somme, la position qu'elle faisait aux Juifs, comparée à celle qu'ils avaient ailleurs, était encore assez avantageuse.

IV

RAPPORTS DES JUIFS AVEC LES MUNICIPALITÉS DU COMTAT.

Dans le Comtat, les Israélites vécurent aussi dans une situation meilleure que dans la plupart des contrées de l'Europe, surtout pendant la première moitié du xve siècle. Les statuts dressés, en 1441, par le cardinal de Foix, et confirmés par le pape, en 1443 [7], étaient passés dans le droit public des comtadins [8]. Ces statuts ne faisaient point de différence entre les Juifs et les chrétiens. Les uns comme les autres ne pouvaient faire banqueroute

[1] Camb. Vell.
[2] Beugnot, 1re part., p. 135. — V. ci-après p. 30 et suiv.
[3] Criées générales de la police en 1458.
[4] Délib. du 14 mars 1475.
[5] Délib. du 16 mai 1481.
[6] Délib. du 8 juillet 1475.
[7] Ch. Cottier, *ibid.*, p. 127.
[8] J.-F. André, *ibid.*, p. 94.

qu'en observant les mêmes formalités légales [1]. Les Juifs pouvaient être courtiers comme les chrétiens, et aux mêmes conditions, seulement ceux-ci leur étaient préférés [2]. Les statuts du Comtat-Venaissin se bornaient à interdire aux Israélites certaines opérations financières et certaines industries prétendues nuisibles aux chrétiens, telles qu'achats de titres de créances contre ces derniers, négociations de mariages et acceptation de vases sacrés en gages [3]. A part ces restrictions, les Juifs du Comtat jouissaient du bénéfice de la loi commune.

Ils étaient loin toutefois d'être protégés et favorisés comme l'étaient ceux d'Avignon. Ils n'avaient pour eux ni l'Assemblée des États du pays, ni les municipalités. Ils étaient exposés à voir changer, avec chaque recteur, les dispositions du gouvernement. Pendant la plus grande partie du xve siècle, les recteurs du Comtat, soit par bienveillance naturelle, soit par déférence pour les légats [4], ne parurent pas animés de mauvaises intentions envers les Israélites. Ange Géraldini se montra leur ami jusqu'à se compromettre ; il les combla de faveurs. Le 22 juin 1459, il confirma les immunités et les privilèges que les papes, les cardinaux-légats et les recteurs leur avaient accordés. « En même temps les Juifs prêtèrent hommage au pape, et promirent de ne point user de censures contre les chrétiens, de ne point acheter des biens-fonds ; et dans le cas où il leur en serait donné en payement, ils s'obligèrent à les vendre à ceux qui voudraient les acheter, au même prix qu'ils les auraient acquis : ils promirent encore de ne point acheter de fruits en herbe, de ne point contraindre les chrétiens, pour leurs dettes, de l'autorité des cours d'Avignon, etc. [5]. » Géraldini poussa loin la complaisance pour les Juifs : il les admit, et décida le souverain pontife à les admettre comme fermiers de la chambre apostolique, et les fit participer aux honneurs et aux dignités. Les *fils de l'esclave,* comme on disait alors, étaient égalés aux *fils de l'épouse légitime.* Ces concessions parurent aux élus du Comtat des abus intolérables. Ils s'en plaignirent au pape, et Pie II, par sa bulle du 25 août 1459, annula toutes les gracieuses libéralités du recteur, qui fut bientôt révoqué [6]. En 1476, sur de nouvelles représentations, les états obtinrent encore du légat que les Juifs ne pourraient être *rentiers,* c'est-à-dire fermiers, ni receveurs des péages

[1] *Les statuts du Comtat-Ven.* trad. par Vasquin Philieul, p. 108.
[2] *Ibid.*, p. 98 et 101.
[3] *Ibid.*, p. 114 et 99.
[4] C'est-à-dire François de Conzié et Pierre de Foix, qui traitaient les Juifs, surtout le premier, avec douceur et, dans une certaine mesure, avec justice.
[5] Ch. Cottier, *ibid.*, p. 132.
[6] *Ibid.*, p. 133. — J.-Fr. André, *ibid.*, p. 96. — Bref de Pie II, du 4 janv. 1488.

et gabelles[1]. Ainsi, pour les élus du pays, les Israélites du Comtat étaient déjà, au xve siècle, l'objet de cette animosité qui allait devenir si vive au xvie.

La ville de Carpentras n'était pas mieux disposée à leur égard. Dès 1408, elle avait commencé à prendre ombrage de leur accroissement, et avait demandé que leur nombre fût réduit. Pour atteindre ce but, elle avait songé à les faire changer de quartier, à les transporter des petites rues, qu'ils habitaient alors, dans une seule rue, qui serait fermée par deux portails, afin de les empêcher d'en sortir et de s'étendre au delà, et qui ne pourrait contenir qu'un nombre restreint de familles. Mais les Juifs refusèrent de se prêter à cet arrangement ; ils trouvèrent des protecteurs pour soutenir leur résistance et la ville dut ajourner ses projets[2].

Sa haine n'en fit que grandir et se tourna, vers le milieu du xve siècle, en guerre ouverte. Ne pouvant se débarrasser des Israélites ni même diminuer leur nombre, elle voulut les ruiner. Elle obtint du pape Pie II qu'il leur serait interdit de passer aucune espèce de contrat avec les chrétiens et de leur acheter, si ce n'est pour leur usage particulier, des substances alimentaires, telles que blé, vin, huile, etc.[3]. Mais bientôt, sur la réclamation des Juifs, quelques adoucissements furent apportés à ces rigueurs[4], et la ville en éprouva un vif mécontentement. Elle ne fut probablement pas étrangère au retrait des grâces accordées aux Israélites par Ange Géraldini, et à la révocation de ce recteur[5]. La violence de ses sentiments hostiles nécessita l'intervention du légat. En 1460, le cardinal de Foix, désirant la réconcilier avec les Juifs, rendit, à la requête de ces derniers, une ordonnance qui fixait l'assiette et les limites de leurs habitations. Les deux rues de la Muse et de Galaffe, qu'ils occupaient depuis bien des années, leur furent cédées à perpétuité[6], aux conditions suivantes : 1° ils abandonneraient la rue de Saint-Jean, trop voisine de la cathédrale, ainsi que le plan des Tricadours ; 2° ils vendraient ou loueraient à des chrétiens, dans le délai d'un an, les maisons qu'ils y possédaient, au prix indiqué par deux experts, dont l'un serait choisi par les syndics et l'autre par les Juifs[7] ; 3° ils se contenteraient de ménager, dans la partie

[1] *Statuts du Comt. Ven.*, p. 131.
[2] Œuv. ms. du P. Justin, Comt. Ven., invent., f° 124.
[3] Arch. de Carp., GG, 57.
[4] Convention du 21 juin 1461.
[5] En 1459, elle fit exécuter la bulle de Pie II contre les Juifs (Délib. du conseil de ville, 77 vol., aux arch. de Carp., Reg. BB, 78).
[6] Lettre du card. de Foix, citée dans la conven. de 1461.
[7] En attendant que ces maisons fussent louées ou vendues, le card. de Foix permettait aux Juifs de s'en servir comme d'entrepôts pour leurs marchandises. Mais il leur défendait d'y avoir des étables (Lettre du card. de Foix, *ibid.*).

des maisons de Vives de Cavaillon et de Boniac de Carcassonne qui avançait sur le plan des Tricadours, de petites fenêtres suffisantes pour donner de l'air, mais d'où l'on ne pourrait avoir vue sur cette place[1]. Ainsi, pour plaire à la ville de Carpentras, le légat resserrait l'étendue du quartier des Israélites ; il leur mesurait parcimonieusement l'air et l'espace où il leur était permis de respirer et de se mouvoir. Pour plaire aux habitants, il publia un nouveau règlement, qui restreignait encore plus leur liberté commerciale et enlevait à leur négoce et à leur banque toutes les garanties qui faisaient leur sécurité[2].

Dans l'espoir d'être traités avec plus de bienveillance et d'humanité, d'écarter les entraves qui gênaient leur commerce, ou du moins de vivre en paix avec la commune, les Juifs s'empressèrent d'accepter l'arrangement du légat. Le 21 juin 1461, ils demandèrent au conseil de ville la mise à exécution de l'ordonnance du cardinal de Foix, non toutefois sans proposer quelques modifications en ce qui concernait leur négoce. Les Juifs consentaient bien à se renfermer dans les limites déterminées et à remplir toutes les conditions exigées, mais ils réclamaient, comme dédommagement, un adoucissement aux dernières rigueurs. La commune approuva leur résolution, mais elle se garda bien d'admettre toutes les modifications proposées. Si les Juifs obtinrent la permission de faire avec les citoyens de Carpentras des contrats *honnêtes et licites* et dans la même forme que ceux que l'ordonnance du cardinal de Foix les autorisait à passer avec les autres habitants du Comtat, ils ne purent obtenir celle de faire le courtage entre chrétiens et Juifs, et durent se borner à intervenir seulement dans les transactions de Juif à Juif ou de chrétien à chrétien. A cet égard, le conseil de ville les ramena sèchement à l'observation du règlement du légat. Il leur rappela aussi que le même règlement leur défendait de recourir, contre leurs débiteurs insolvables, à la prison et à l'excommunication, et qu'il ne leur donnait prise que sur leurs biens meubles et immeubles. Enfin, s'il leur accorda le droit d'entrer et de sortir par une ruelle, dont les Juifs, pour plus de commodité, désiraient avoir l'usage, ce ne fut pas sans prendre des précautions contre l'agrandissement de leur quartier[3].

Quoiqu'ils fussent très loin d'être toujours les bienvenus, les Israélites, obligés de choisir de deux maux le moindre, ne cessaient point de venir chercher à Carpentras, comme à Avignon,

[1] Lett. du card. de Foix. — Il y a, dans le texte *Carreria*, rue, mais *plan* veut dire place.

[2] *Ibid.* — Voir, p. 23, les statuts du card. de Foix, de 1441.

[3] Transaction de 1461.

un abri contre la persécution qui les chassait des contrées voisines. Dans la seconde moitié du xve siècle, leur nombre s'était augmenté au point de les forcer à s'étendre au-delà des deux rues que leur avait assignées la convention de 1461. Leur affluence dans cette ville inhospitalière ne manqua pas d'exciter, de la part de ses habitants, un redoublement de clameurs. Le 21 octobre 1486, Bertrand Rostagni, un des syndics de Carpentras, se fit, en plein conseil, l'organe de ces plaintes, et proposa de réduire encore le quartier des Juifs, afin que ceux qui n'y pourraient tenir fussent contraints de quitter la ville. Cette proposition fut adoptée par le conseil et reçut l'agrément de Monseigneur Constantin Héruli, vice-légat pour Julien de la Rovère, ainsi que celui de Monseigneur Radulphe Bonifacii, chargé des fonctions de recteur du Comtat-Venaissin. Il fallut bien faire contre nécessité bon cœur. Les Israélites, sommés de se conformer aux mesures prises par les syndics, se hâtèrent d'obéir, malgré le préjudice qu'ils en ressentaient, « ne voulant pas, dit l'acte, que la ville de Carpentras fût plus longtemps exposée aux dangers qu'elle avait déjà courus à cause d'eux. » Ils consentirent à abandonner aux chrétiens la petite rue de Galaffe, et à se retirer dans la grande rue de la Muse, aux conditions proposées par les syndics, se bornant à exprimer timidement quelques vœux, qui ne furent qu'imparfaitement exaucés. Le conseil ne s'opposa point à la construction, à chacune des issues de la Juiverie, de deux portails en pierre et se fermant intérieurement au moyen d'une barre, ni à l'élévation de bâtisses au-dessus de ces portails, ni à l'ouverture d'une porte du côté des maisons de Jean de Saluciis et de Marin Vindonis, ni à la cession des petites *traverses,* ou ruelles, comprises dans l'enceinte de leur nouveau quartier, ni à l'acquisition, à un prix librement débattu, des maisons que les chrétiens y possédaient, ni à la fermeture d'une petite porte dépendant de la maison de Marin Vindonis, ni à l'exclusion rigoureuse des chrétiens de la Juiverie, ni enfin au grillage des ouvertures et fenêtres, qui permettaient aux chrétiens d'y plonger leurs regards. Mais la commune, moins soucieuse des intérêts des Juifs que de ceux des chrétiens, exigea que les premiers prendraient à leur charge tous les frais de construction, de grillage et de clôture ; qu'ils quitteraient, dans un an, la rue de Galaffe et vendraient leurs maisons au prix fixé par les syndics, le recteur et le juge de Carpentras ; qu'ils ne pourraient acquérir, dans leur nouveau quartier, des maisons ayant jour sur les rues des chrétiens ; qu'ils payeraient à ceux-ci le loyer de leurs maisons situées dans la Juiverie, bien qu'elles ne fussent pas louées ; qu'ils seraient

tenus, à moins de danger imminent, de laisser leurs deux portails ouverts pendant le jour, afin de livrer passage aux chrétiens ; qu'ils seraient obligés d'obtenir de la cour la permission de conserver, chez eux, pendant la nuit, une garde de chrétiens armés. Enfin, la commune déclara ne plus vouloir se charger des dépenses que lui occasionnait la garde qu'elle plaçait à l'entrée du quartier des Juifs, à la fin des moissons et des vendanges. N'osant prendre sur elle de protéger les Israélites contre les insultes des clercs, qui, lorsqu'ils traversaient la Juiverie à la suite de prêtres portant la croix, les injuriaient et leur jetaient des pierres, elle se contenta de promettre d'intercéder pour eux auprès de l'évêque et même du gouverneur, s'il était besoin [1].

Elle continuait de servir, avec le même zèle complaisant, les rancunes des chrétiens toujours jaloux et mécontents de la concurrence des Juifs, toujours impatients de l'écarter. Déjà, elle avait arraché à Paul II, puis à Sixte IV, le renouvellement et la confirmation des rigueurs édictées naguère par Pie II, et ensuite atténuées à la prière des Israélites [2]. En 1489, sous le pontificat d'Innocent VIII, elle s'empressa d'appuyer avec sa partialité accoutumée les injustes réclamations que les marchands et les artisans de Carpentras firent transmettre au légat d'Avignon, gouverneur du Comtat-Venaissin. Julien de la Rovère choisit, parmi eux, une commission pour formuler, énumérer leurs griefs, et indiquer les moyens les plus propres à les redresser. Tout entière à ses égoïstes passions, la commission s'attribua le pouvoir législatif et prit, relativement au négoce des Juifs, un arrêté que les syndics se chargèrent de présenter à l'approbation du légat. Cet arrêté portait que les Israélites ne pourraient ni acheter, ni faire acheter par autrui, ni mettre en vente des aliments dont se nourrissaient les chrétiens, tels que blé, seigle, orge et autres grains, riz, figues, huiles, raisins, amandes, sucre, spiritueux, épices et autres drogues ordinairement vendues par les apothicaires, si ce n'est pour leur propre nourriture et usage, et qu'ils n'en pourraient faire leur provision que pour un an. Il leur interdisait tout achat de laines, de pelleteries grosses ou fines et de *bilhon* ou lingots d'or et d'argent, « *à cause,* disait-il, *des voleries qui se font aujourd'hui.* » Il leur enjoignait de cesser toute fabrication et toute vente de draps valant plus de 18 gros la canne, et de chaussures valant plus de 5 gros la paire. Il ne leur

[1] Transaction de 1486. — Coll. de Véras, rec. sur le Comtat, t. I, gouvernement, f° 70 et suiv.

[2] Arch. de Carp., carton GG, 57, pièce 174.

permettait d'étaler dans leurs magasins que des toiles à 18 gros la corde, et des couvertures fines à un florin la *flassade*. Il leur défendait de tenir du drap apprêté, à moins qu'il n'eût été lavé à pleine eau, et du drap de couleur, à moins qu'il ne fût uniquement destiné à leurs vêtements. Il leur ordonnait de s'abstenir de tout acte de courtage, « *parce que les chrétiens se procurent toutes leurs marchandises plutôt par l'intermédiaire des Juifs que par celui des chrétiens* », ainsi que de tout achat de fonds de boutique ou de gros lots de marchandises, « *parce que les pauvres Juifs se plaignent de ce que les grandes associations, que les riches font entre eux, les empêchent de gagner leur vie.* » Il finissait en réclamant plus de vigilance et de sévérité à l'endroit de la marque, et de grosses peines contre les transgresseurs de ce règlement. Ce que demandait la commission n'était rien moins que la suppression du commerce des Israélites et de leur industrie. Bien que leur requête eût été chaudement recommandée par les syndics, les marchands ne virent qu'une faible partie de leurs vœux réalisée. Julien de la Rovère, alors à Rome, se défia de la sincérité de leurs plaintes : il chargea son vice-légat d'examiner jusqu'à quel point elles étaient fondées, et le laissa libre de prendre, à l'égard des Juifs, telles mesures qu'il jugerait nécessaires. Monseigneur Constantin Héruli qui, étant sur les lieux, ne pouvait ignorer les sentiments d'égoïsme et d'envie dont s'étaient inspirés les auteurs de la pétition, n'eut le courage ni de rejeter, comme mensongers et imaginaires, les prétendus griefs des plaignants, ni d'anéantir complètement le commerce des Israélites. Il les réduisit, comme le voulaient leurs rivaux, au trafic des toiles communes à un florin la canne; mais il leur laissa la faculté de vendre des colerettes, des couvre-chefs, des chemises de toile fine et de tout prix. Il leur défendit de fabriquer du drap, à moins qu'il ne dût être employé à leur usage, comme aussi d'en acheter de neuf pour le revendre, si ce n'est sous forme de bonnets, de barrettes et de gorgerettes pour les enfants. Mais il éleva de 18 gros à trois florins, c'est-à-dire au double, le chiffre proposé par la commission pour servir de limite à la vente du drap neuf, qui, dans le cas où il serait apprêté et tondu, devrait avoir été bien lavé, conformément aux ordonnances. Il garda, sans doute avec intention, le plus profond silence sur le commerce des grains, des fruits, des comestibles, auquel les Juifs continuèrent de s'adonner, comme par le passé. Il leur laissa également celui des pelleteries, à condition de n'en vendre qu'aux habitants de Carpentras, et aussi celui des épices et des drogues, à la condition d'observer les règlements qui le régissaient et de ne pas vendre certaines denrées au détail. Il les autorisa à acheter et à

faire des *bilhons* ou lingots d'or et d'argent, pourvu que le métal ou les bijoux leur eussent été remis en paiement devant témoins. Il ne leur interdit pas non plus le courtage, mais il exigea, comme le prescrivaient les statuts, qu'ils fussent autorisés à exercer leur charge par le syndicat de Carpentras[1]. Ce n'était pas tout ce qu'avaient espéré les marchands chrétiens, qui furent désappointés. Mais ce fut tout ce que put obtenir, pour eux, le crédit des syndics. Il était évident que le vice-légat ne se souciait pas de donner entière satisfaction à des plaintes exagérées, et que, s'il ne refusait pas tout, c'était afin de ne pas tout accorder.

Ainsi donc, il n'y avait, dans les relations de la ville de Carpentras avec les Juifs, aucune espèce de sympathie, de bienveillance réelles. Les syndics, forcés de les tolérer, n'avaient point pour eux la sollicitude de la municipalité d'Avignon ; ils abandonnaient leur commerce aux attaques jalouses et intéressées des chrétiens, et n'entouraient leurs personnes que d'une protection tiède et souvent inefficace.

La vie des Juifs avait pourtant grand besoin d'être protégée, soit contre l'avidité de leurs débiteurs de mauvaise foi, soit contre la haine des chrétiens fanatiques. Elle courait surtout les plus grands dangers à la fin des moissons et des vendanges[2]. A ces deux époques tombaient généralement les échéances des emprunts. Les laboureurs et les vignerons avaient alors du blé et du vin pour payer : ils étaient obligés de s'acquitter envers leurs créanciers juifs[3]. Ce n'était qu'avec la plus grande répugnance qu'ils envisageaient les cruelles nécessités de l'échéance, ce n'était qu'avec une sorte de terreur qu'ils voyaient approcher le terme fatal. Le prix de leurs sueurs n'allait faire que passer dans leurs mains ; leurs récoltes allaient s'entasser dans les greniers et les caves des Juifs méprisés et maudits. Ces natures grossières et violentes trouvaient tout naturel et plus commode de supprimer les créanciers pour supprimer leurs dettes. Abreuvés de déboires et de haine, enivrés de convoitise et de vengeance, ils s'abandonnaient, avec un aveugle emportement, aux plus déplorables excès, la révolte, le vol, le pillage, et ne reculaient même pas devant le meurtre.

Le 12 juin 1459, une de ces sauvages émeutes, heureusement fort rares dans le Comtat, plongea la ville de Carpentras dans l'épouvante et le deuil. Ses habitants, tant indigènes qu'étrangers

[1] Arch. de Carp., *ibid.*, pièce 104.
[2] Transaction de 1486.
[3] Nous voyons, par les actes des notaires, que presque toutes les échéances tombaient ou à la Saint-Jean, ou à la Sainte-Marie-Magdeleine, ou à la mi-août, ou à la Saint-Michel, ou à la Toussaint.

domiciliés, virent, dans des transes mortelles, planer, pendant tout un jour, sur leurs têtes la ruine qui tombait, et la mort qui frappait çà et là parmi eux. Un nommé Robert Martini et ses trois fils étaient les principaux auteurs de ce mouvement, préparé de longue main, et dont le but était le pillage des riches, des Israélites surtout. Ils s'étaient adjoint pour complices des serruriers, qui devaient leur procurer des crochets et des fausses clefs, un boisselier et un charpentier, qui devaient fournir tout un assortiment d'instruments tranchants et contondants, pinces, leviers, haches, couperets, doloires, aussi propres à ouvrir les crânes qu'à briser les portes, et quelques bandits, qui avaient assez l'habitude du mal pour le commettre sans sourciller. Quant à Martini, il était notaire, et, par conséquent, parfaitement renseigné sur la position de fortune de chaque famille : il savait où il y avait de l'argent et des objets précieux à prendre. Il comptait sur la jalousie haineuse et sur l'appui tacite des Carpentrassiens irrités plus que jamais contre les Juifs toujours armés d'importants privilèges, toujours en possession d'une bonne partie du commerce et de l'industrie, toujours adonnés à la banque, au prêt à intérêt, et endurcis dans ce péché d'*usure*, que les prêtres enseignaient à détester comme un crime. Il comptait aussi sur les implacables rancunes de leurs débiteurs anciens et nouveaux, sur les instincts féroces, en un mot, sur toutes les mauvaises passions d'une envieuse et avide populace. Il espérait bien que, le tumulte une fois commencé, tous ces bras vigoureux viendraient lui prêter main forte. Les plus opulents de la cité n'étaient pas moins menacés que les Juifs[1].

Sous prétexte de remettre en liberté quelques débiteurs insolvables, récemment incarcérés au mépris, sinon du droit strict, du moins des règlements locaux[2], les conjurés se dirigèrent vers la porte d'Orange, où étaient sans doute les prisons, firent mine de les forcer et obligèrent les gardiens à les leur ouvrir. Après avoir délivré les prisonniers, ils se répandirent avec eux dans la ville, appelant le peuple à la révolte et l'excitant au vol et au meurtre. Les officiers pontificaux se précipitent à leur rencontre dans l'espoir de les arrêter ; les uns sont saisis, les autres forcés de fuir ou de se cacher. En un clin d'œil la ville est au pouvoir de ces brigands ; les maisons des premiers de la cité sont enfoncées, enva-

[1] Fornery se trompe lorsqu'il place cette émeute en 1460. Il suppose gratuitement que les Juifs y donnèrent lieu (*Hist. eccl. du Comt. Ven.*, t. I, f° 785). Cambis-Velleron semble l'attribuer aux exactions et monopoles des Juifs (*Annales d'Avignon*, t. II, f° 288).

[2] Voir p. 23, et le bref de Pie II du 4 janvier 1458, qui défend aux Juifs de faire obliger les chrétiens dans leurs personnes et dans leurs biens.

hies, saccagées. Leur fureur et leur avidité s'assouvissent surtout sur les Juifs. Vainement ces malheureux essayent de défendre leurs biens, leur vie, celle de leurs femmes et de leurs enfants; écrasés sous le nombre, ils sont dépouillés de leurs richesses et massacrés sans pitié[1]. On releva plus de soixante de leurs cadavres[2].

Les auteurs de cette atroce boucherie furent punis, mais non du dernier supplice, qu'ils n'avaient que trop mérité, et leur sang ne fut pas versé en expiation du sang des Israélites. Robert Martini et ses quinze principaux complices, qui étaient en fuite, furent à jamais bannis du Comtat-Venaissin et de la ville d'Avignon : les autres, qui ne purent s'échapper, furent condamnés, soit à des peines corporelles, soit à de fortes amendes, tous à la confiscation de leurs biens.

Mais au bout de huit mois, la clémence du cardinal Pierre de Foix, impatiente de se déployer sur des chrétiens, couvrit d'un voile complaisant cet horrible forfait. La plupart des coupables furent graciés. Les uns sortirent de prison, les autres obtinrent la remise de leurs amendes, beaucoup furent réintégrés dans la possession de leurs biens confisqués, et, ce qui était plus difficile, de leur ancienne réputation d'honnêteté. Robert Martini et ses complices furent seuls exceptés de cette faveur. Le décret de bannissement conserva à leur égard tous ses effets. Mais, tout en ne se départant pas de sa sévérité envers les chefs de l'émeute, le légat eut bien soin de leur laisser charitablement l'espérance de voir un jour s'étendre également sur eux la miséricorde du pape et la sienne[3].

Quant aux victimes, elles ne furent point vengées. On se contenta de jeter aux Juifs une fiche de consolation. Le recteur Géraldini confirma leurs privilèges, le 22 juin, et les combla de faveurs considérables, il est vrai, mais éphémères, puisqu'ils n'en jouirent que deux mois[4]. Le cardinal de Foix ne voulut pourtant pas qu'ils pussent crier à l'injustice, et, tout en leur interdisant l'action criminelle contre leurs assassins, il laissa à ceux d'entre eux, qui avaient été volés et pillés, la faculté d'intenter une action civile contre les voleurs et les pillards amnistiés par lui. Ainsi, la seule faveur que le légat daignait faire aux Juifs, c'était de ne pas les empêcher de revendiquer en justice la réparation des larcins et des dommages soufferts. Il ordonna bien que tout chrétien poursuivi,

[1] Bulle du card. de Foix, du 1er mars 1460, aux Arch. de Carp., cart. GG, 57, pièce 102.
[2] Camb. Vell., *ibid.*, f° 288.
[3] Même bulle du card. de Foix.
[4] Voir p. 23 ci-dessus.

qui perdrait sa cause, ne pourrait plaider en appel sans voir préalablement tripler sa peine, dont le fisc toucherait un tiers et le Juif les deux autres tiers. Mais il ordonna aussi que si le Juif à son tour était condamné en appel, la partie adverse pourrait exiger la restitution des amendes payées. Il interdit, il est vrai, pendant tout le temps que les Israélites seraient en instance devant les tribunaux toutes poursuites dirigées contre eux pour injures [1]. Mais ce n'était là qu'un acte de justice. C'était bien le moins qu'on leur pardonnât les insultes lancées, ou même les coups portés à leurs assassins en se défendant [2].

Les juges chargés de recevoir leurs plaintes montrèrent, à ce qu'il semble, encore moins d'impartialité et d'équité que le légat. Quelques années plus tard, nous voyons, en effet, les Juifs perdre patience, et se porter, en 1462, à de coupables voies de fait sur la personne du vicaire de la judicature de Carpentras. Pour qu'ils en vinssent à une telle extrémité, il leur avait fallu des motifs bien graves; de nombreux dénis de justice les avaient sans doute poussés à bout [3].

Il y avait encore, dans le Comtat, d'autres villes où les Israélites n'étaient ni beaucoup mieux vus, ni beaucoup mieux traités, ni beaucoup mieux protégés. Presque partout les traditions de bienveillance que les souverains pontifes avaient laissées dans le pays commençaient à s'affaiblir. Dès 1429, la commune de Modène s'était arrogé un droit qu'elle n'avait pas : celui d'interdire l'entrée de son territoire aux Juifs qui étaient pourtant tolérés dans tous les états du Saint-Siège [4]. Au mois de juin 1460, les massacres de Carpentras faillirent se reproduire à Mazan. Si les Israélites échappèrent cette fois au pillage et à la mort, ils le durent à la généreuse et ferme intervention du seigneur de la localité. Honoré Astoaud, seigneur de Mazan, qu se souvenait, non sans indignation sans doute, des tristes événements de Carpentras, se montra opiniâtrement résolu à ne pas souffrir dans sa commune le renouvellement de ces scènes sanglantes. Il ne voulut pas que les Juifs, sujets du pape, et naturellement placés sous sa sauvegarde, pussent dire que la protection du souverain leur avait manqué au pied du châ-

[1] Les Juifs étaient facilement poursuivis pour injures envers les chrétiens. En 1408, Asser Bonzeol était condamné à 50 francs d'amende pour avoir insulté le chrétien Louis Boneti.

[2] Bulle du card. de Foix.

[3] Délib. du cons. de ville de Carp., vol. 80, Reg. BB, 81, 1er rayon, 5e travée.

[4] Fornery, *ibid.*, t. I, f° 785. — « Item quod nullus Judæus seu Judæa sint ausi intrare territorium (*Modenæ*) sine licentia curiæ sub pœna quinquaginta librarum pro vice qualibet et persona qualibet. » (*Præconisationes factæ in loco de Modena per curiam ejusdem loci sub anno millesimo quadragentesimo vigesimo nono*).

teau du vassal. Dès qu'il apprit que le complot, jusqu'ici tramé dans l'ombre, allait éclater au grand jour, il fit publier, par la voie du crieur public, un avertissement aussi énergique que juste et sensé, qui menaçait de peines sévères, sans distinction de rang et de fortune, quiconque oserait offenser les Juifs par parole ou par action, et engageait tous ceux qui auraient à élever contre eux des réclamations ou des plaintes à les porter devant son tribunal, leur promettant bonne et prompte justice. Cette proclamation, dictée par la raison même, fut très mal accueillie : elle ne fit qu'irriter les esprits déjà excités par le démon des mauvaises pensées et des mauvaises actions. Elle comprimait sans doute de vieilles rancunes, des haines vivaces, elle déconcertait des projets inspirés par un intérêt aveugle, par une avarice sans frein comme sans scrupule, elle désespérait d'injustes convoitises sur le point de se satisfaire ; elle détermina l'explosion de l'émeute.

La petite ville de Mazan, poussée par les plus hardis, s'attroupe, s'agite, pousse des cris, et se monte par degrés jusqu'au plus haut point d'effervescence. On croirait que les magistrats, chargés de l'administrer, vont s'efforcer de l'apaiser. Point du tout ; les syndics, pour lesquels le maintien de l'ordre et le respect de l'autorité sont des devoirs impérieux, sont les premiers à souffler l'esprit de désordre et de désobéissance. Ils essayent d'abord d'obtenir du seigneur de Mazan, à force d'instances, le retrait de sa proclamation. Mais Honoré Astoaud refuse de se rendre à leurs exigences. Alors les syndics se jettent eux-mêmes dans le mouvement. On les voit prendre la tête de l'émeute, la diriger, l'encourager, l'entraîner. Les voilà tous partis, s'excitant l'un l'autre, la tête échauffée par l'ardeur du gain, la raison égarée par le fanatisme, altérés de rapine et de meurtre.

Heureusement la vigilance du seigneur de Mazan n'est pas plus en défaut que sa prévoyance. Les Juifs ont disparu. Plus de Juifs, plus de victimes : la colère des conjurés est déçue comme leur convoitise. Dans leur fureur, ils ne prennent même plus la peine de cacher leurs desseins homicides : malheur aux Juifs, s'ils peuvent les trouver, « ils les tueront ou les forceront à se faire chrétiens ! » Loin de faiblir devant ces forcenés, Honoré Astoaud fait publier une seconde fois sa proclamation. Mais elle se perd dans une tempête de clameurs menaçantes et de vociférations sauvages. Le crieur public, en traversant la foule des séditieux, essaye vainement de leur faire entendre raison. — « Ne cherchez plus les Juifs, leur dit-il, ils sont en sûreté, on les a enfermés. » — « Tu as beau nous dire que les Juifs sont enfermés, lui répondent ces furieux, nous n'en ferons pas moins ce que nous avons résolu. » Et de la déso-

béissance les conjurés passent à la rébellion. Ils saisissent des armes et courent à la demeure d'Honoré Astoaud, qu'ils envahissent. Ils savent que c'est là que les Juifs ont trouvé un refuge contre leur haine déchaînée.

Le seigneur de Mazan attend les émeutiers de pied ferme et se présente hardiment au devant d'eux. — « Si vous nous promettez, lui disent-ils, de ne pas faire échapper les Juifs par les fenêtres, nous retournerons à nos maisons, sinon nous monterons la garde à l'intérieur et aux portes de la ville, et nous tuerons tous les Juifs qui tenteront de s'enfuir. » Mais Honoré Astoaud est trop inaccessible à la crainte, pour se laisser extorquer une promesse. Congédiés par un refus énergique, les conjurés se retirent, étonnés de tant de fermeté, mais non ébranlés dans leurs desseins et dans leur révolte.

Ils ne renoncèrent pas, en effet, à leurs projets de meurtre et passèrent toute la nuit, à veiller, en armes, au-dedans et autour de Mazan, résolus à massacrer tous les Israélites qui tomberaient entre leurs mains. Pour Honoré Astoaud ce fut une raison de plus pour ne pas renvoyer ces malheureux : il continua de leur offrir, au péril de ses jours, l'asile qu'il leur avait si généreusement ouvert dans sa propre demeure, et pas un d'eux ne périt. Les émeutiers montrèrent heureusement moins de persévérance dans le mal que le seigneur de Mazan n'avait montré de constance dans le bien : ils finirent par se lasser de leur infructueuse chasse aux Juifs, et rentrèrent chez eux avec un grand crime de moins sur la conscience.

Mais la justice ne les y laissa pas tranquilles. On s'émut à Carpentras de cette tentative d'assassinat ; on se décida à faire un exemple. A la suite d'une enquête, des poursuites contre les syndics de Mazan et leurs complices furent commencées par l'avocat fiscal de la cour majeure du Comtat-Venaissin. On s'attendait à voir les coupables frappés d'un châtiment sévère, lorsque ce procès fut tout à coup arrêté. Le cardinal de Foix, toujours légat d'Avignon, se laissa fléchir par les humbles supplications de la commune de Mazan, dont les principaux membres étaient compromis : il fit grâce aux émeutiers. L'avocat fiscal de Carpentras reçut l'ordre de cesser toute poursuite contre eux et d'anéantir tous les actes de la procédure. Cette ordonnance était motivée sur le désir, que d'ailleurs le cardinal n'hésitait point à manifester, d'être agréable aux habitants de Mazan rudement éprouvés par la peste, et sur les grandes dépenses que le fléau leur imposait chaque jour et devait, pendant longtemps, leur imposer encore. C'est pour ces motifs assez légers, on en conviendra, que Pierre de Foix étendait

le pardon et l'oubli sur des crimes que l'avocat fiscal ne craignait pas de qualifier d'*énormes* [1]. Ainsi à Mazan, encore plus qu'à Carpentras, le Légat prodiguait imprudemment sa clémence, aux dépens de la sécurité des Juifs, que l'impunité des coupables exposait à tomber une autre fois sous leurs coups.

C'est ce qui arriva, ou fut bien près d'arriver, à Cavaillon [2]. Dès 1436, cette cité avait refusé aux Israélites la permission d'agrandir leur cimetière [3]. Quand elle les vit se répandre dans les rues voisines de la rue *Hébraïque*, où ils s'étaient établis depuis longtemps, mais où ils ne pouvaient plus tenir, elle prit l'alarme, et, en 1453, elle les força à se réunir dans la rue *Fabrice*, qu'elle leur assigna pour quartier spécial, dans le but évident de restreindre leur population [4]. Ce moyen n'ayant pas réussi à son gré, elle cessa de veiller avec la même vigilance sur leurs biens et sur leurs personnes, et, vers 1485, des chrétiens aussi zélés que ceux de Carpentras et de Mazan se jetèrent sur eux et les pillèrent [5].

En 1504, Pernes, mue par les mêmes motifs que Cavaillon, reprit aux Juifs les quartiers, qu'ils avaient commencé à envahir, et les enferma dans la rue *Catte*, qu'elle leur céda et où il leur fut permis de bâtir une synagogue. « Dès lors, dit Giberti, ils furent séparés des chrétiens, ce qui étoit tout à fait nécessaire [6]. »

La municipalité de l'Isle ne fut peut-être pas plus hospitalière, mais, à coup sûr, elle ne fut ni plus bienveillante, ni plus tutélaire. En 1515, quelques citoyens de cette ville se portèrent, contre les Juifs, aux excès les plus répréhensibles ; mais la commune ferma les yeux sur les crimes commis, et le légat François de Clermont gracia les coupables [7]. Ainsi les Israélites ne trouvaient pas, dans le Comtat-Venaissin, cette généreuse et sûre hospitalité que leur offrait la cité d'Avignon.

En butte à la malveillance des municipalités ils ne s'attachaient pas à cette terre qui ne les portait qu'à regret ; ils n'éprouvaient point non plus ce sentiment du patriotisme qui dispose les hommes à tous les sacrifices pour la défense de leurs foyers. Dès qu'un

[1] Bulle du card. de Foix du 18 août 1460, portant abolition des crimes commis à Mazan.

[2] L'acte n'est pas clair. Il parle d'une attaque des chrétiens contre les Juifs, de larcins, de pillages, de délits et de crimes énormes, mais il ne signale aucun meurtre. Voici d'ailleurs le texte : « *In insultu Judeorum dicte civitatis plura furta, crimina et delicta enormiter commissa.* »

[3] Invent. des arch. de la commune de Cavaillon, n° 127.

[4] *Ibid.*, n° 126.

[5] Cart. de l'évêché de Carp., pièce 278.

[6] Giberti, *Hist. ms. de la ville de Pernes*, à la biblioth. de Carp., t. I, p. 558. L'auteur cite un acte du 16 avril 1504 signé : Raphaëlis, notaire.

[7] *Annuaire du département de Vaucluse*, 1858, p. 27.

danger sérieux menaçait la localité qu'ils habitaient, ils ne songeaient qu'à mettre en sûreté leurs biens, leur vie et celle de leur famille. Au mois de février 1479, la commune de Malaucène se vit tout à coup sur le point d'être envahie par une de ces bandes de soldats mercenaires, qui, forcés de respecter la France protégée par un roi vigilant, actif et puissant, se rabattaient parfois sur le Comtat désarmé, certains d'y trouver un butin plus facile. Bernard de Guarlans, à la tête d'une de ces bandes composée principalement d'Anglais, venait de s'emparer de Chante-Merle dans le diocèse de saint Paul-Trois-Châteaux. Il avait ensuite pillé et dévasté les territoires de Bollène, de Mondragon, de Mornas, etc., et semblait réserver le même sort à Malaucène. A la nouvelle de son approche, les Juifs sûrs de manquer, à peu près, de toute protection, et d'être les premières victimes de la rapacité des routiers, se préparent à fuir avec tout ce qu'ils peuvent emporter de leurs richesses. Mais la commune s'oppose à leur départ. Décidée à se défendre, elle vient de voter la levée d'une imposition de 100 florins et la formation d'une petite armée : elle ne veut se priver ni du secours des bras des Israélites, ni de celui de leur bourse. Les Juifs, forcés de rester, payeront tout, la taille et l'impôt du sang : ce dernier surtout. Malaucène qui ne les considère point comme ses enfants, n'est point avare de leur sang : elle les incorpore en masse dans sa petite troupe, et les envoie, sans pitié, affronter la mort pour une patrie qui ne les aimait pas et qu'ils ne pouvaient aimer [1].

Si la commune de Malaucène commettait, en enrôlant tous ses Juifs par force, un acte odieux d'arbitraire, elle ne faisait, en exigeant d'eux les tailles qu'elle frappait sur ses autres habitants, qu'user d'un droit que lui donnait la loi. Les Israélites du Comtat n'étaient, pas plus que ceux d'Avignon, exempts des charges qui grevaient les chrétiens. Comme eux, ils étaient tenus de supporter tous les impôts généraux. C'était, comme nous l'avons vu, l'avis des jurisconsultes [2] : c'était aussi celui du fisc pontifical. Dans sa bulle datée du 17 septembre 1451, Nicolas V, considérant que le poids des impositions était d'autant plus léger pour chacun qu'il portait sur un plus grand nombre de têtes, déclara les Israélites du Comtat imposables et taillables comme les chrétiens, et les contraignit à concourir, comme eux, à toutes les contributions établies pour les besoins de l'Etat et le maintien de sa tranquillité. Comme

[1] Reg. des délib. du cons. de Malaucène de 1478 à 148 f° 30.

[2] Voir plus haut, p. 10 les rapports des Juifs avec les jurisconsultes de l'Université d'Avignon.

les Juifs avaient obtenu, par lettres apostoliques, des privilèges, des faveurs, des immunités, qu'ils pouvaient invoquer, il les annula [1]. Le pape ne faisait d'ailleurs que consacrer un vieil usage, auquel on avait souvent dérogé, mais qui n'avait jamais été complètement aboli. Les Israélites de Carpentras figurent, en effet, sur les rôles des impôts de 1411 [2] et sur le livre des arrérages de 1419 [3]. Pendant tout le xve siècle, ils sont inscrits sur les registres de la perception du *Souquet* [4]. Ils étaient obligés d'acquitter non seulement les impositions ordinaires, mais aussi les impositions extraordinaires. Ils payaient leur part des nombreux dixièmes et vingtièmes votés par les syndics pour subvenir aux diverses dépenses de la commune et surtout aux frais de construction de la cathédrale [5]. Ils contribuaient de leurs deniers au remboursement des dettes de la ville, et, notamment, de l'éternelle créance Boucicaut; ils fournissaient même leur contingent des subsides recueillis pour la croisade [6]. Les Juifs de Carpentras achetaient donc fort cher le droit d'être protégés, et nous avons vu qu'ils ne l'étaient guère. Aussi n'y a-t-il point lieu de s'étonner si parfois ils perdaient patience et s'oubliaient jusqu'à manquer de respect aux magistrats, comme le jour où ils outragèrent les syndics et le recteur à leur sortie de Notre-Dame-du-Grès [7].

Il y avait aussi des charges et des corvées qui ne tombaient que sur les Israélites. Ceux d'Avignon payaient annuellement 10 écus au régent des écoles publiques [8]. L'abbé des étudiants, dont l'origine paraît remonter au xve siècle, levait peut-être déjà sur les communautés juives du Comtat son tribut annuel de 2 écus d'or [9]. Il avait, en outre, sur les Juifs d'Avignon le *droit de barbe*, droit singulièrement vexatoire, mais très productif puisqu'il faisait rentrer, au xviie siècle, dans la mense abbatiale de la bazoche au moins 200 écus, et très réjouissant pour tout le monde, excepté pour le malheureux sur lequel il s'exerçait. Pendant le carnaval, qu'il ouvrait lui-même en personne suivi de son bruyant cortège, au son de la musique et à la lueur des torches, l'abbé des étudiants régnait en roi absolu de la farce et de la gaîté, rançonnant et maltraitant

[1] Arch. de Carp., cart. GG, 57, pièce 56.
[2] *Ibid.*, Reg. CC, 71, liasse CC, 74.
[3] *Ibid.*, DD, 9.
[4] *Ibid.*, cahiers CC, 126 et 127.
[5] *Ibid.*, Reg. CC, 82, cahiers CC, 89 et 91, Reg. BB, 105.
[6] *Ibid.*, Reg. BB, 72, 77 et 82.
[7] *Ibid.*, 95.
[8] Note communiquée par M. Achard. — Délib. de l'Hôtel-de-Ville du 18 décembre 1458.
[9] Cet impôt était certainement établi au xviie siècle, mais il est à présumer qu'il datait de beaucoup plus loin.

les filles de joie et les Israélites. Malheur au Juif que ses affaires mettaient dans la nécessité de sortir, ou qu'un piège malicieux jetait sur le passage du burlesque monarque! A peine était-il signalé par les cris de la foule, que la bazoche tout entière se précipitait sur lui. Entouré bientôt de tous côtés, tiraillé en tout sens, assez malmené en somme, le trop peu chanceux prisonnier ne se tirait de ce mauvais pas qu'en déliant sa bourse de bonne grâce, il donnait tout ce qu'on voulait. S'il refusait de payer sa rançon, il était conduit sur la place de Saint-Pierre, paroisse de la Juiverie, et là l'abbé des étudiants, improvisé barbier, promenait sur sa face, vierge de tout contact avec le fer[1], un couteau ébréché, et, sous prétexte de le raser, il l'écorchait indignement. La souffrance arrachait au pauvre patient d'horribles grimaces; le sang coulait, et la foule riait, applaudissait, trépignait d'aise[2].

Dans les dernières années du moyen âge, tous les Juifs du Comtat paraissent avoir été tributaires de la bazoche, ou d'autres corporations semblables. A Carpentras, pour se racheter du charivari qu'on avait coutume de faire aux veufs remariés, les Israélites donnaient une certaine somme à l'*abbé de la jeunesse* ou *prince d'amour,* lequel était élu par la confrérie du Saint-Esprit[3]. Cette somme, d'abord consommée en réjouissances et en débauches, fut plus tard, à la prière des syndics et sur l'ordre de Julien de la Rovère, destinée à marier et à doter les filles pauvres[4]. Vers le même temps, c'est-à-dire vers la fin du xve siècle, le vice-légat Constantin Héruli, dans le désir de plaire à une autre confrérie, qui voulait aussi s'amuser aux dépens des Israélites, leur imposait une nouvelle redevance, et les obligeait de faire, tous les ans, le don gracieux d'un florin à la corporation des tailleurs pour célébrer la fête de Sainte-Luce, leur patronne[5].

Les légats eux-mêmes ne dédaignaient pas les présents des Juifs. Plus ces présents étaient considérables, mieux ils étaient accueillis. C'était, à Avignon, un usage établi, que les Israélites devaient, à la Noël, faire des cadeaux aux légats et aux officiers du palais. Mais il était souvent difficile de les contenter. Les Juifs, de leur côté, n'étaient pas toujours en veine de générosité, surtout lorsque le légat et ses officiers cessaient de les traiter avec bienveillance. Il

[1] La loi de Moïse défendant aux Juifs de porter le fer sur leur barbe, ils se servaient ordinairement d'une sorte de pommade qui faisait tomber les poils à la naissance de leur racine.

[2] Voir un article de M. P. Achard dans l'*Echo de Vaucluse* du 6 fév. 1842.

[3] Ch. Cottier, *Notes concern. les Rect.*, p. 155.

[4] Arch. de Carp., GG, 57, pièce 104.

[5] Acte de Réginal Thomæ, notaire.

arriva plus d'une fois que les légats, ou leurs lieutenants, fixèrent arbitrairement et levèrent par contrainte des sommes plus fortes que celles que leur attribuait l'usage. Sixte IV, informé de cet abus, se hâta d'y remédier : en 1479, il décida qu'à l'avenir le légat ne pourrait exiger des Juifs, à la fête de Noël, plus de 50 florins [1], et que les sergents du palais devraient se montrer très satisfaits d'un présent de 10 florins [2].

Le clergé s'était bien gardé de laisser périmer ses droits. A Avignon, le curé de Saint-Pierre percevait toujours un tribut de neuf deniers sur chaque famille juive domiciliée dans sa paroisse. Une tentative, faite en 1466 par les Israélites, pour se soustraire à ce tribut, ne leur réussit pas : il fallut plaider contre le curé de Saint-Pierre, qui défendit énergiquement ses droits, et ils perdirent leur procès [3]. Outre ce tribut en argent, ils en payaient un autre en nature au chapitre des chanoines de Saint-Pierre, auquel ils fournissaient les épices nécessaires à l'assaisonnement de son gala de Noël. Par suite d'un arrangement pris, en 1503, du consentement des parties, cet impôt en nature fut changé en une contribution pécuniaire de 18 sous [4]. L'évêque d'Avignon recevait tous les ans, comme par le passé, un présent d'un certain nombre de langues de bœufs tués à la boucherie particulière des Juifs. Il touchait aussi une rente annuelle sur leur cimetière de la Pignotte, dont le pape Nicolas V lui avait fait donation le 6 janvier 1450 [5].

Les Israélites de Carpentras étaient toujours forcés, comme au XIVe siècle, de préparer et de garnir les lits destinés aux hôtes de l'évêque [6]. Ces tributs, comme les langues de bœufs offertes à l'évêque d'Avignon, étaient autant de traces et de restes de la domination épiscopale, qui n'existait plus alors à Carpentras, puisqu'en 1459 nous voyons les Juifs de cette ville prêter directement hommage au Saint-Siège [7]. Vers la fin du XVe siècle, ou vers le commencement du XVIe, il s'éleva, au sujet de ces diverses rede-

[1] Environ 1200 francs d'aujourd'hui.
[2] Environ 240 francs. — Bulle de Sixte IV de 1479.
[3] Invent. raison. des Arch. du chapitre de Saint-Pierre, f° 40.
[4] *Ibid.*
[5] Vieux livre des reconn. de la métrop., f° 61 v°. — M. P. Achard, *Dict. des rues d'Avignon.*
[6] *Invent. jurium mensæ episcop. Carp.*
[7] Ch. Cottier, *ibid.*, p. 132. — L'opinion que nous émettons est aussi celle d'Etienne Bertrand, dont voici le texte : « Attenta annexione unione et incorporatione dominii temporalis Carp. civitatis et aliorum jurium, non remanserunt, ut opinor, judæi ejusdem civitatis homines ligii dominii adversarii (*id est episcopi*). (Steph. Bertr. Const. 192, part. 2.) — L'autorisation donnée aux Juifs de Carpentras, en 1451, de construire une synagogue et d'avoir un cimetière, est la dernière trace que nous ayons de la suzeraineté épiscopale (*Cart. de l'évêch. de Carp.* ; *Juifs*, pièce n° 12).

vances, un procès entre les Juifs et l'évêque de Carpentras. L'appui qu'ils trouvèrent dans le célèbre jurisconsulte Etienne Bertrand ne put faire donner gain de cause aux Juifs [1] ; nous les verrons encore soumis aux mêmes charges en 1512 [2].

A part ce petit inconvénient d'être obligés de vider leur bourse un peu plus souvent qu'ils n'auraient voulu, à part le manque de bienveillance et de sollicitude qui les laissait exposés à toutes sortes de tracasseries, à part les rares calamités qui, parfois, venaient fondre sur eux, les Juifs du Comtat, quoique dans une condition moins avantageuse que ceux d'Avignon, étaient encore bien plus heureux que la plupart de leurs coreligionnaires établis dans les diverses contrées de l'Europe [3]. Aussi, pendant tout le xve siècle, la population israélite du Comtat ne cessa-t-elle pas d'augmenter. A chaque persécution qui éclatait dans les pays voisins, Avignon et les autres villes du Comtat voyaient accourir dans leurs murs de nouveaux émigrants.

Cet accroissement de population nuisit aux Israélites. Il rendit bien difficile, et peut-être même impossible, la concurrence que commençaient à leur faire les chrétiens, soit dans le commerce, soit dans la banque, soit dans l'industrie. Tous les intérêts prirent l'alarme, et se coalisèrent pour faire disparaître l'obstacle qui les gênait [4]. La haine contre les Israélites devint plus générale et plus vive. Elle allait éclater avec une violence inusitée dans le siècle suivant, où nous la verrons arrêter la prospérité et même compromettre, un moment, l'existence des communautés juives du Comtat-Venaissin.

LÉON BARDINET.

[1] Steph. Bertr., *Consil.*, 192, p. 677 et seq.

[2] Quittancia concessa Judæis Carp. ; dans les œuvres ms. du P. Justin ; Comt. Ven. Carp. invent., f° 126.

[3] Dès qu'on sort des limites du Comtat, les rigueurs, les excès, les cruautés commencent. En 1490, les habitants d'Orange pillent les maisons des Juifs (Arch. d'Orange, note de M. Chambaud).

[4] Il n'est pas besoin d'une bien grande perspicacité pour s'apercevoir que l'agitation antisémitique qui, de nos jours, vient de se produire dans plusieurs contrées de l'Europe, est due aux mêmes causes. Dans tous les pays, et dans tous les temps, les intérêts sont sans pitié ; partout ils s'affirment avec la même violence, partout ils luttent, pour se satisfaire, avec la même cruauté sauvage.

ESSAI

DE

RESTITUTION DE L'ANCIENNE RÉDACTION

DE *MASSÉCHÈT KIPPOURIM*

On sait qu'il y eut, depuis la destruction du second temple jusqu'au commencement du troisième siècle après l'ère vulgaire, différentes rédactions de la Mischnâh. La première rédaction complète paraît avoir été entreprise par R. Akiba avant la guerre d'Adrien. Lors de la réouverture des Ecoles sous le premier Antonin, R. Méïr reprit le même travail ; enfin R. Iehouda, le patriarche, descendant de la célèbre famille de Hillél, composa le code qui devait servir de base à toutes les études rabbiniques postérieures [1]. Bien des tentatives ultérieures furent faites dans cette voie ; mais aucune Mischnâh nouvelle ne put plus se mettre à la place de celle que l'autorité du grand Nâsi avait, des deux côtés de l'Euphrate, en Palestine comme en Babylonie, introduite à tout jamais dans les Ecoles.

On connaît la singulière méthode suivie de tout temps en Orient, aussi bien par les historiens que par les codificateurs. Chaque auteur copie imperturbablement son prédécesseur et se contente de retrancher ce qu'il désapprouve, et d'ajouter ce qu'il a trouvé de nouveau. Souvent on rapporte fidèlement les paroles d'un ancien écrivain, et on répète à la suite le même fait ou les mêmes pensées sous la même forme, avec un petit nombre de changements ou de rectifications. En reproduisant ainsi *verbatim* des pages entières, dues à un autre écrivain, l'auteur nouveau n'a aucune conscience du plagiat qu'il commet ; un troisième lui appliquera,

[1] Voy. Lewy, *Fragmente aus der Mischna des Abba Saül*, p. 11, note 14 et *passim*. Ce programme de la *Hochschule* (Berlin, 1876) est très instructif sur cette matière.

sans sourciller, le même procédé un peu plus tard. Dès qu'il ne s'agit pas d'une œuvre d'imagination, on ne tient pas au style, à la manière éloquente et diserte de représenter les faits ; les faits eux-mêmes sont tout ce qu'on cherche, et la seule ambition de l'auteur se borne à les donner plus complets et plus exacts [1].

Il résulte de là qu'on doit pouvoir retrouver souvent une rédaction ancienne qui est perdue, en la dégageant, dans la rédaction nouvelle, des éléments auxquels elle a été mêlée. Ainsi la Mischnâh de R. Méïr apparaît et se reconnaît à travers la transformation que R. Iehouda lui a fait subir, et, la plupart du temps, il ne serait pas difficile de la reconstituer. Parfois, on peut remonter plus haut et arriver à une plus ancienne composition de ce genre. Nous avons tenté une reconstitution pareille, dans les pages qui vont suivre, pour le traité de *Kippourim*.

Ce traité de la Mischnâh est, à son origine, une description du service long et compliqué dont le grand-prêtre était chargé au temple pendant le jour de l'expiation. Un rabbin, vivant peu de temps après la destruction du temple, et qui avait encore assisté à la solennité de ce jour, réunit tout ce qu'il avait retenu des détails du rite pour les décrire et les livrer, comme un pieux souvenir, à ses malheureux coreligionnaires. Il se peut qu'avant cette époque déjà il y ait eu des enseignements rédigés, de vrais manuels, pour les grands-prêtres ignorants.

La Mischnâh renferme encore un autre traité purement descriptif qui roule sur l'architecture du temple, la *Masséchèt Middôt*. Le nom du rédacteur primitif de ce traité nous est conservé par la tradition : c'est R. Elazar ben Jacob [2], qui paraît avoir encore vu le frère de sa mère officier comme prêtre au temple [3]. En indiquant les différentes localités du sanctuaire, R. Elazar avoue deux fois « ne plus se rappeler quelle en était la destination [4]. » Par cette franchise, il mérite une confiance plus grande pour tout ce qu'il affirme sans hésitation. R. Iehouda fit entrer dans son grand recueil le traité de Middôt en le modifiant fort peu ; il se procura d'autre part des informations sur les points que R. Elazar ne se rappelait plus [5] ; puis un certain nombre

[1] Qu'on s'imagine un éditeur de Tite-Live qui, au lieu de placer une variante sous le texte, croirait nécessaire de reprendre le fait tout entier avec le changement que lui fournit un autre manuscrit, et l'on aura l'image fidèle d'une page d'histoire arabe écrite par Tabari ou Isaac Ispâhânî.

[2] *Iômâ*, 16 *a*.

[3] Cf. Mischnâh *Middôt*, I, 2.

[4] *Ibid.*, II, 5 ; V, 4.

[5] Les deux fois où ce cas a lieu, c'est Abbâ Saûl qui complète les lacunes laissées par R. Elazar b. Jacob. Abbâ Saûl était contemporain de R. Tarphôn et de

d'assertions furent contestées par d'autres docteurs, et le dernier rédacteur de la Mischnâh les enregistra.

Dans un traité de cette nature, il n'y avait pas de place pour la casuistique. La description avait en vue le temple construit par Hérode et qui, malgré son peu de durée, passait pour le vrai second temple ; les architectes grecs qui l'avaient élevé ne se sont guère conformés aux mesures souvent fantaisistes données par Ezéchiel dans la vision qui termine le livre de ses prophéties. Ce désaccord offrait un sujet d'interprétation qu'on ne laissa pas échapper, mais d'autres discussions ne pouvaient avoir lieu dans ce traité.

Elles s'introduisirent, au contraire, plus facilement dans le traité de *Kippourim*. Le service du grand-prêtre y était décrit, sans aucun doute, également par un témoin oculaire, peut-être par le même R. Elazar ben Jacob[1], et ne permettait que de légères contestations. Mais, en dehors des abstinences ordonnées pour le jour du Kippour et qui constituaient la portion légale du traité, contenue dans le huitième et dernier chapitre, on soulevait bien d'autres questions dans les Ecoles. L'ordre des diverses parties du service était fixé ; comment devait-on faire si, par inadvertance, le grand-prêtre l'avait interverti? tout le service devait-il être recommencé ? Deux boucs étaient placés au parvis, l'un destiné à être immolé, l'autre à être envoyé au désert et à y être précipité du haut d'un rocher ; les deux boucs devaient-ils être tout à fait semblables ? qu'est-ce qu'on devait faire, si l'un ou l'autre des deux boucs mourait avant que les cérémonies dont il était l'objet fussent entièrement accomplies ? La dernière rédaction de la Mischnâh contient les opinions contradictoires qui furent émises par les docteurs sur ces divers sujets ; on les a intercalées à l'endroit auquel elles se rapportaient. Notre Mischnâh consacre encore un certain nombre de paragraphes aux différences qui existaient entre les procédés suivis tous les jours et ceux qu'on observait le jour du Kippour pour les services, tels que les sacrifices journaliers qui, au fond, étaient les mêmes. Nous avons laissé de côté tous ces paragraphes, qui se trouvaient peut-être déjà dans une plus ancienne rédaction, parce qu'ils interrompent mal à propos la description du service.

Dans la Masséchèt Kippourim, telle que nous la donnons, nous pensons rétablir le plus ancien *Sêder Abôdâh* du Rituel. Avant la destruction du temple déjà, les communautés juives établies hors de

R. Akiba, et pouvait, par conséquent, avoir eu une connaissance suffisante de ce qui concernait le temple. Voir Lewy, *l. c.*, p. 41.

[1] Voy. cependant *Iômâ*, 14 *b*.

Jérusalem avaient pris l'habitude de réciter les passages de l'Ecriture relatifs aux divers sacrifices, afin de rappeler les solennités de la ville sainte auxquelles il ne leur était pas donné d'assister[1]. Il devait en être ainsi surtout pour la fête la plus grave et la plus sainte qui avait été honorée du titre de *grand sabbat*[2]; tous les actes que le grand-prêtre accomplissait, les bénédictions qu'il prononçait, les supplications de pardon qu'il adressait au Dieu d'Israël, devaient être exposés devant les fidèles réunis dans les synagogues et les oratoires par ceux qui en connaissaient les règlements et qui peut-être les avaient vu suivre une fois à Jérusalem.

Le vrai nom du traité est bien *Masséchèt Kippourim* (מסכת כפורים)[3]. Il est ainsi nommé dans la recension palestinienne conservée dans la bibliothèque de Cambridge, dont le Dr Lowe prépare une édition. Grâce à la bienveillance de ce savant professeur, nous avons entre les mains la feuille qui contient ce traité, et nous avons pu en profiter pour l'intelligence d'un paragraphe difficile[4]. Le commentaire de Maïmonide sur la Mischnâh, dont la Bodléienne possède un exemplaire précieux, collationné sur un autographe de l'auteur, ne connaît également que le titre de *Kippourim*, et nullement celui de *Iômâ*. Ainsi tombe donc l'étrange exception qui paraissait exister pour ce traité, qui seul avait emprunté son nom à l'araméen. Les Babyloniens qui avaient l'habitude de désigner la fête de l'expiation comme « le grand jour », *Iômâ rabbâ* (יומא רבא), et plus simplement *Iômâ* (יומא), « le jour » par excellence, donnaient ce nom au traité. La lettre de R. Scherirâ renferme l'un et l'autre de ces deux noms. Aucune ancienne autorité, remarquons-le en passant, ne connaît le solécisme de *Iôm Kippour*, dont nous nous servons aujourd'hui, le singulier de *kippourim* étant inusité en hébreu[5].

Dans les pages qui suivent, nous donnons d'abord le texte hébreu, puis la traduction française, accompagnée de notes. Dans notre interprétation du texte nous nous écartons souvent de l'interprétation reçue. Nous ne l'avons jamais fait sans de sérieuses raisons. La tradition a des droits incontestables à notre respect,

[1] Voy. Geiger, *Urschrift*, p. 122 et suiv.
[2] *Lévit.* XVI, 31 ; XXIII, 32.
[3] La *Toseftâ* a le titre de מסכת יום הכפורים.
[4] Voy. ci-dessous, p. 46, n. 14. — Une particularité de la copie palestinienne consiste en ce que, dans les actes accomplis par le grand-prêtre, elle se sert toujours du parfait, tandis que nos textes emploient le participe. — Dans les variantes que nous avons placées dans le texte de la Mischnâh, le manuscrit de Cambridge est désigné par un C.
[5] Voyez J. et H. Derenbourg, *Opuscules*, p. XVII, note.

mais il ne faut pas l'écouter contre les droits supérieurs de la logique et de l'histoire. Pour tout ce qui n'a pas de portée pratique, les docteurs les plus célèbres et les plus orthodoxes de la synagogue ont accordé la plus grande liberté d'exégèse[1].

A la suite de notre version, nous avons placé quelques grandes notes qui se rattachent à notre sujet et qu'on ne lira pas sans intérêt. Nous attachons une assez grande importance à notre étude sur les Chambres ou *Lischchôt* du temple, et serions heureux de recevoir à cet égard les critiques des talmudistes érudits et éclairés. Nous cherchons en toute chose la vérité, sans prétendre avoir l'heureux privilège de toujours la trouver.

A. — TEXTE DE LA MISCHNAH *KIPPOURIM*.

מסכת כפורים

פרק ראשון: א. שבעת ימים קודם יום[2] הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פרהדרין ומתקינין לו כהן אחר תחתיו שמא יארע לו פסול ... ב. כל שבעת ימים[3] הוא זורק את הדם ומקטיר את הקטורת ומטיב את הנרות ומקריב את הראש ואת הרגל ... ג. מסרו לו זקנים מזקני בית דין וקורין[4] לפניו בסדר היום ואומרים לו אישי כהן גדול קרא אתה בפיך שמא שכחת או שמא לא למדת[5] ערב יום כפורים[6] שחרית מעמידין אותו בשער מזרח ומעבירין לפניו פרים ואלים[7] וכבשים כדי שיהא מכיר ורגיל בעבודה: ד. כל שבעת הימים לא היו מונעין ממנו מאכל ומשתה ערב יום הכפורים עם חשיכה לא היו מניחים אותו לאכול הרבה מפני שהמאכל מביא את השינה: ה. מסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה והעלוהו[8] לעליית בית אבטינס והשביעוהו ונפטרו והלכו להם ואמרו לו אישי כהן גדול אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחנו ושליח בית דין משביעים אנו עליך במי ששכן[9] שמו בבית הזה שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך הוא פורש ובוכה והם פורשין ובוכין: ו. אם היה חכם דורש ואם לאו תלמידי חכמים דורשין לפניו ואם רגיל לקרות קורא ואם לאו קורין לפניו ובמה קורין לפניו באיוב ובעזרא ובדברי הימים זכריה בן קבוטל[10] אומר פעמים הרבה קריתי לפניו בדניאל: ז. בקש להתנמנם פרחי כהונה[11] מכין לפניו באצבע צרדה[12] ואומרים לו אישי כהן גדול עמוד והפג אחת על הרצפה ומעסיקין אותו עד שיגיע זמן השחיטה .....

פרק שלישי: א. אמר להם הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה אם הגיע הרואה אומר בורקי[13] מתיה בן שמואל אומר האיר פני כל

[1] Voy. p. e. Maïm. sur *Iômâ*, II, 1. — [2] C. ליום. — [3] C. הימים. — [4] C. קורין. — [5] C. למדתה. — [6] C. הכפורים. — [7] C. אלים. — [8] C. הוליכוהו. — [9] C. ששיכן. — [10] C. קבוטר. — [11] C. לוויה. — [12] C. שרדה. — [13] Voyez ci-dessous, p. 50, n.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ב. משנטל הארון אבן היתה שם מימורת נביאים ראשונים[1] ושתיה היתה נקראת גבוהה מן הארץ שלש אצבעות ועליה היה נותן: ג נטל את הדם ממי שהיה[2] ממרס בו נכנס למקום שנכנס ועמד במקום שעמד והזה ממנו אחת למעלה[3] ושבע למטה ולא היה מתכון להזות לא למעלה ולא למטה אלא כמצליף. וכך היה מונה אחת אחת ואחת וכו' יצא והניחו על כן הזהב שבהיכל: ד. הביאו לו את השעיר שחטו וקבל במזרק את דמו נכנס וכו' יצא והניחו על כן השני שהיה בהיכל... נטל דם הפר והניח דם השעיר והזה ממנו על הפרוכת שכנגד הארון מבחוץ אחת למעלה ושבע למטה וכו' וכך היה מונה וכו'. נטל דם השעיר והניח דם הפר והזה ממנו על הפרוכת שכנגד הארון מבחוץ אחת למעלה וכו'. עירה דם הפר לתוך דם השעיר ונתן את המלא בריקן[4]: ה. ויצא אל המזבח אשר לפני ה'[5] זה מזבח הזהב[6] התחיל מחטא ויורד. מהיכן הוא מתחיל. מקרן מזרחית צפונית. צפונית מערבית. מערבית דרומית. דרומית מזרחית. מקום שהוא מתחיל בחטאת על מזבח החיצון משם הידה גומר על מזבח הפנימי:.... ו. הזה על טהרו של מזבח שבע פעמים ושירי הדם היה שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון ושל מזבח החיצון היה שופך על יסוד דרומי. אלו ואלו מתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון:.....

פרק ששי:..... ב. בא לו אצל שעיר המשתלח וסומך שתי ידיו עליו ומתודה[7] וכך היה אומר אנא השם חטאו עוו פשעו וכו' אנא בשם כפר נא וכו'. והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים[8] שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול היו[9] כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד: ג מסרו למי שהיה מוליכו.... ד ... מיקירי[10] ירושלים היו מלווין אותו עד הסוכה הראשונה. עשר סוכות מירושלים עד צוק תשעים ריס. שבעה ומחצה לכל מיל: ה על כל סוכה וסוכה אומרים לו הרי מזון והרי מים ומלוין אותו מסוכה לסוכה חוץ מן האחרונה שבהן[11] שאינו מגיע עמו לצוק אלא עומד מרחוק ורואה את מעשיו: ו. מה הידה עושה. חולק לשון של זהוריות חציו קשר בסלע וחציו קשר בין שתי קרניו ודחפו לאחוריו והוא מתגלגל ויורד. ולא הידה מגיע עד לחצי ההר עד שנעשה אברים אברים. בא וישב לו תחת סוכה אחרונה עד שתחשך: ז. בא לו אצל פר ושעיר הנשרפין קרעו והוציא את ארמוריהן. נתנם במגיס והקטירן על גבי המזבח קלען במקלעות[12] והוציאן לבית השריפה...: ח. אמרו לו לכהן גדול הגיע שעיר למדבר. ומניין היו יודעין שהגיע שעיר למדבר. דורכיות[13] היו עושין ומניפין בסודרין ויודעין שהגיע שעיר למדבר:.....

פרק שביעי:... א בא לו כהן גדול לקרות אם רצה[14] לקרות בבגדי כהונה קורא ואם לאו קורא באצטלית לבן משלו. חזן הכנסת נוטל

[1] C. הנ' הר'. — [2] C. שהוא. — [3] C. למעלן. — [4] C. בתוך הריקם. — [5] C. ajoute וכפר עליו. — [6] Le paragraphe finit seulement ici dans C. — [7] C. והתודה. — [8] C. בזמן ששומעים את. — [9] C. manque. — [10] יקרי. — [11] C. האחרון שבהם. — [12] I. et C. במקלות. — [13] C. דדכאות; d'accord avec la leçon de l'Aruch. Les mss. et la mischnâh du Jeruschalmî ont דיתכאות, ou דידכיות. Sur le sens du mot, voy. Geiger, *Zeitschrift f. Wissensch. u. Leb.*, IV (1866) p. 119. — [14] C. רוצה.

ספר תורה ונותנו לראש הכנסת וראש הכנסת נותנו לסגן והסגן נותנו לכהן גדול וכהן גדול עומד ומקבל וקורא[1] עומד וקורא אחרי מות ואך בעשור וגולל ספר תורה ומניחו[2] בחיקו ואומר יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן[3] ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה. ומברך עליה שממה ברכות על התורה ועל העבודה ועל ההודאה[4] ועל מחילת העון ועל המקדש ועל ישראל ועל ירושלים[5] ועל הכהנים ושאר התפלה[6]: ....

ג אם בבגדי בוץ קורא[7] קדש ידיו ורגליו פשט ירד וטבל עלה ונסתפג הביאו לו בגדי זהב ולבש וקדש ידיו ורגליו ויצא ועשה את אילו ואת איל העם ואת שבעת כבשים תמימים בני שנה[8] [עם תמיד של בין הערבים] ...

ד קדש ידיו ורגליו ופשט וירד וטבל ועלה ונסתפג הביאו לו בגדי לבן ולבש וקדש ידיו ורגליו נכנס להוציא את הכף ואת המחתה. קדש ידיו ורגליו ופשט וירד וטבל ועלה ונסתפג הביאו לו בגדי זהב ולבש וקדש ידיו ורגליו ונכנס להקטיר[9] קטורת של בין הערבים ולהטיב[10] את הנרות וקדש ידיו ורגליו ופשט. הביאו לו בגדי עצמו ולבש ומלוין אותו עד ביתו. ויום טוב הידה עושה לאוהביו בשעה[11] שיצא בשלום מן הקדש[12] .....

B. — TRADUCTION.

Chap. I, § 1. Sept jours avant le jour de l'expiation on éloigne le grand-prêtre de sa maison et on le met dans la cellule des *Parhédrin*[13]; on tient en réserve un autre prêtre qui puisse le remplacer, de peur qu'il ne lui arrive un cas d'incapacité[14]... § 2. Pendant ces sept jours, il fait les aspersions du sang, fait fumer l'encens, arrange les lumières et offre la tête et les pieds de derrière[15]... § 3. On met à sa disposition des Anciens, pris parmi les anciens du tribunal[16], qui lui lisent la péricope du jour[17], et lui disent : Monsieur le grand-prêtre, lis toi-même à haute voix, peut-être as-tu oublié, ou bien n'as-tu

[1] Manque dans certaines copies. — [2] C. את התורה ומניחה. — [3] C. manque. — [4] C. ההודיה. — [5] C. manque. — [6] C. ועל שאר התפלה. — [7] C. יקרא. — [8] C. mnaque ב' ש'. — [9] C. והטיב. — [10] C. והקטיר. — [11] C. manque. — — [12] מן הק' manquent dans C.

[13] Voir note I.

[14] Ici suit une addition de R. lehouda qui suppose qu'on avait poussé la précaution plus loin, en lui réservant aussi une épouse pour le cas où la sienne mourrait dans l'intervalle. La prière du grand-prêtre suppose qu'il puisse demander pardon pour lui, sa femme et sa famille ; c'est ce qu'on entend par les mots « ma maison » ; voy. ci-dessous, ch. III, § 8.

[15] Le paragraphe se termine par une observation explicative.

[16] Le mot *bét-dîn*, que nous traduisons ainsi, est l'équivalent du nom plus connu de *sanhédrin*. Cependant ce dernier terme ne se trouve guère, que nous sachions, dans la Mischnâh que dans le traité même qui porte ce nom et à la fin de *Mîddot*. Il est expliqué par בית דין הגדול, « le grand tribunal ». Ici il s'agit des délégués des *Anciens* (זקנים) du Sanhédrin, dans lequel, ce semble, étaient également pris les Anciens du sacerdoce. A l'époque où notre traité fut rédigé, le Sanhédrin, ou le Sénat, renfermait tous les éléments vitaux de la nation.

[17] C'est-à-dire, les chapitres de l'Ecriture, donnés plus bas, chap. VII, § 1.

jamais appris[1]. La veille du jour de l'expiation, au matin, on place devant lui, à la porte orientale, des taureaux, des béliers et des brebis pour qu'il puisse les connaître et s'habituer au service. § 4. Pendant tous ces sept jours, on ne lui refuse ni à manger ni à boire; mais, vers le soir du jour de l'expiation, lorsque le soleil va se coucher, on ne lui permet pas de manger beaucoup, parce que la nourriture amène le sommeil. § 5. Les anciens du tribunal le remettent ensuite aux anciens du sacerdoce, qui le font monter dans la chambre de la famille Abtinas[2]. Avant de le quitter et de s'en aller, ils l'adjurent en ces termes : Monsieur le grand-prêtre, nous sommes les délégués du tribunal, et toi, tu es à la fois notre délégué et celui du tribunal. Nous te conjurons par celui qui fait résider son nom dans ce temple, de ne rien changer à ce que nous t'avons enseigné. Le grand-prêtre se détourne en pleurant, et les anciens en font autant[3]. § 6. S'il est instruit, il explique la loi ; s'il ne l'est pas, les docteurs[4] l'expliquent devant lui. Est-il habitué à lire dans l'Écriture, il lit, sinon on lit devant lui. Qu'est-ce qu'on lit? Job, Ezra ou les Chroniques. Zacharia fils de Kaboutal raconte que souvent il lui lisait dans le livre de Daniel[5]. § 7. S'il veut s'endormir, les jeunes prêtres font du bruit avec leur médium[6] et lui disent :

[1] Depuis la mort de Jean Hyrcan, et surtout l'avènement d'Hérode, il n'était pas superflu de se garantir contre l'ignorance des grands-prêtres.

[2] Cette famille avait le secret de la préparation fort compliquée des encens. Le grand-prêtre devait apprendre chez elle la manière de prendre la poignée d'encens pour le service du jour ; voy. chap. v, § 1. — Nous pensons que l'adjuration était également faite par les anciens du tribunal qui l'avaient instruit et lui avaient enseigné les devoirs qu'il avait à remplir. Comme il s'agissait avant tout de l'ordre à suivre pour l'encens, qui était jeté dans le brasier, et au sujet duquel les Pharisiens étaient en désaccord avec les Sadducéens, les prêtres qui appartenaient en grande partie à cette dernière secte étaient peu propres à instruire le grand-prêtre sur ce sujet. Voy. *Essai*, p. 136.

[3] Le grand-prêtre d'avoir été soupçonné, et les anciens d'avoir exprimé le soupçon.

[4] Ces docteurs ne sont probablement plus les Anciens du tribunal, ni ceux du sacerdoce. Ce sont plutôt de jeunes docteurs, qui étaient chargés de ces lectures.

[5] Voy. mon *Essai*, p. 129. — Sur Daniel, voy. note II.

[6] Voici ce qu'on lit dans le *Mourschid* de Tanhoum, s. v. צרד : « *Sarad.* » — Le *serîd* de l'offrande de farine est la partie grosse qui est séparée de la farine, comme le rebut et la semoule; toute chose grosse, quelle qu'elle soit, s'appelle *serîd* ou *seroud*. D'autres disent que l'offrande de farine, tant qu'elle n'est pas humectée par l'huile et est encore sèche, est nommée *serîd*. Ainsi dans la Mischnâh (*Edouyôt*, I, 8) : « Schammai dit : on les mange *serîd* ». Maïmonide explique que les vesces ne sont ni humectées ni trempées, pour qu'elles ne soient pas propres à contracter l'impureté ; on les hache et on les donne en nourriture au bétail à l'état sec, de façon à ce qu'elles ne deviennent pas impures, lorsqu'un objet susceptible d'impureté les touche. La grosse mouture ou le blé mal pilé porte aussi le nom de *sarâd*, parce qu'elle ressemble à la grosse farine dont on parle à l'occasion des offrandes. — *Esba seredâ* (*Iômâ*, I, 6) désigne le doigt du milieu qui, frappé contre le pouce, produit des accords agréables et excitants. Le mot est encore employé dans le passage suivant (*Rosch Haschânâh*, 27 *b*) : « Tous les sons du *schôfâr* sont permis d'après la loi, que le son soit *daq* ou *saroud* », c. à d. gros et fort ; ce qui est l'opposé de *daq*, qui désigne un son mince et aigu ; comme nous venons de le dire, *serîd* et *seroud* ont le sens de gros. Peut-être le médium est-il appelé *serédâh*, parce qu'il est, avec le pouce, le plus gros doigt. »

Monsieur le grand-prêtre, lève-toi et rafraîchis-toi un peu sur le dallage de marbre. On l'occupe ainsi jusqu'au moment où l'immolation commence. § 8. Les autres jours, on enlève les cendres de l'autel avec le chant du coq ou bien peu de temps avant ou après; le jour de l'expiation, on les enlève depuis minuit; pendant les trois fêtes, dès la première veillée; et le coq n'avait pas encore chanté que le parvis était rempli d'Israélites [1].

Chap. III. § 1. L'ordonnateur [2] dit aux prêtres : allez voir si le moment de l'immolation est arrivé. Dès qu'il est arrivé, celui qui la voit dit : Il y a une lueur [3]. Matatia ben Samuel disait : Tout l'est, est éclairé. — Jusqu'à Hébron ? — L'autre répond : Oui..... § 2. On fait descendre le grand-prêtre à la chambre des bains... [4]. § 3... En ce jour le grand-prêtre est obligé de faire cinq ablutions et dix sanctifications, qui toutes ont lieu dans le sanctuaire au-dessus du *bêt happarwah*, excepté ce premier bain. § 4. Une toile de byssus est tendue entre lui et le peuple; il ôte ses vêtements,

[1] On peut se demander si le § 8 n'est pas une observation postérieure, comme le sont tous les paragraphes qui citent les différences existant entre le Kippour et les autres jours. Tout le chap. II se relit dans le traité de Tâmid et ne contient rien de particulier au service du Kippour. Il en est de même pour le chap. III, § 1, et pour la majeure partie des § 2 et § 3.

[2] Littéralement « le préposé » ; le *memounnâh* a la mission d'un maître de cérémonie, qui veille sur l'ordre des services. Raschi l'identifie avec le *segan*, ou le vicaire, ce que nous ne pensons pas. Le *Segan* avait une situation très élevée.

[3] La Mischnâh de Babylone porte ברקאי, celle de Jérusalem בורקי, mot qui est ponctué dans le ms. du commentaire de Maïmonide *bourqê*. C'est évidemment un nom dérivé de la racine *bâraq* « briller, scintiller ». Aussi le Bablî cite (38 *b*) une baraitâ, où la proposition est complétée par le verbe ברק ou עלה (cf. עלה השחר, contre Raschi). Si on compare שבתאי, qui désigne Saturne, ברקאי pourrait bien signifier Vénus, ou l'étoile du matin, qui, par son scintillement, mérite bien ce nom, et qui précède les lueurs de l'aurore. (Cf. le Ierouschalmî et J. Lévy, s. v. מנהרא). Le Bablî (*ibid.*) est très perplexe sur la manière de couper notre Mischnâh, et donne des opinions différentes sur les mots prononcés par celui qui fait la garde, et ceux qui attendent dans le parvis. Nous avons suivi l'explication de Maïmonide, que nous donnons en arabe : כאן להם מכאן מרתפע פי אלמקדש יטלע עלידה אלמחבלע פאדא ראי אלמשרק יתגיר יקול להם בורקי מענאה בדי למעאן אלצו פיקולין לה אלדין אכפל פי אלעזרה עד שהוא בחברון יענן ארצל אלצוא פי ראי עיניך אלי חברון פיקול להם נעם וחיניד יתקדמון ללדבח וממא יגב אן העלמה אן אלחד אלדי דכר מתיא בן שמואל פי קולה האיר פני המזרח בעד אלחד אלדי דכר הנא קמא והלכה כמתיה בן שמואל. « Il y avait au temple une place élevée où le gardien observait, et dès qu'il voyait à l'est des changements, il disait *bourqê*, c'est-à-dire on aperçoit l'apparition d'une lueur. Ceux qui étaient en bas dans le parvis lui disaient : Cette lueur va-t-elle, à en croire tes yeux, jusqu'à Hébrôn ? et l'autre répondait : Oui. Aussitôt les prêtres faisaient le sacrifice. Il est bon de savoir que le terme fixé par Mathia b. Samuel est plus reculé que celui que donne le premier Tanna. On s'arrête à l'opinion de Mathia. » Tanhoum, s. v. ברק, paraît avoir eu une leçon différente dans notre Mischnâh. On y lit : הממונה: אומר להם בורקי יעני אמה יסאלהם אן כאן טהר למיע אלצוא ובריקה ואלמעני הל אצא אלצבח « Le préposé leur dit : *bourqê*, c'est-à-dire, il leur demande si une lueur de clarté est apparue, en d'autres termes : le matin commence-t-il à poindre ? »

[4] Voy. note I.

entre pour faire son ablution[1], sort, s'essuie, s'habille des vêtements dorés qu'on lui apporte et se sanctifie les mains et les pieds. On lui amène la brebis du sacrifice journalier qu'il entame, tandis qu'un autre achève la jugulation à sa place[2], puis il reçoit le sang qu'il asperge, il entre pour offrir l'encens du matin, arrange les lumières, sacrifie la tête, les membres et la farine frite dans la poële et fait la libation du vin...[3]. § 6. On conduit ensuite le grand-prêtre au-dessus du *bêt happarwah* qui se trouve dans le sanctuaire, et, la toile de byssus de nouveau étendue entre lui et le peuple, il se sanctifie les mains et les pieds, se déshabille[4], descend faire une ablution, remonte, s'essuie, met le vêtement blanc qu'on lui a apporté et se sanctifie de nouveau les mains et les pieds...[5]. § 8. Il se rend auprès de son taureau qui est placé entre le portique et l'autel, la tête tournée vers le sud et la face vers l'ouest, tandis que le prêtre se tient à l'est, la face dirigée vers l'ouest ; il pose ensuite les deux mains sur le taureau en prononçant la confession suivante : De grâce ô Dieu[6] ! j'ai péché, failli et transgressé tes lois, moi ainsi que ma maison ! De grâce, ô Dieu, pardonne donc les péchés, les fautes et les transgressions que j'ai commises envers toi, moi ainsi que ma maison, comme il est écrit dans la loi de Moïse ton serviteur : Car en ce jour il vous pardonnera, afin de vous purifier de tous vos péchés ; devant Dieu vous paraîtrez purs. Eux (les prêtres et le peuple) répondent : « Béni soit le nom de sa glorieuse royauté à tout jamais[7]. » § 9. Le grand-prêtre va de là à l'est du parvis, au nord de l'autel, ayant le vicaire à sa droite et le chef de la famille sacerdotale qui est

[1] Les mots ירד et עלה ne sont employés ici et plus loin que dans le sens d'entrer dans le bain, et d'en sortir, puisque toutes les ablutions suivantes se faisaient au premier étage. Voy. plus loin, p. 62.

[2] Ici seulement קרצו, au lieu de טחטו. Le mot semble indiquer une légère incision, de même que קריצותא (hébr. שחר), employé pour la matinée, désigne la première lueur qui *rompt* l'obscurité de la nuit. Les docteurs préoccupés des exigences rituelles de la *Schehîtâh*, expliquent le mot autrement. — מרק « achever, compléter » est devenu dans le néohébreu l'équivalent de גמר.

[3] Le § 5 s'occupe d'une différence dans les procédés employés pour le *tâmid* du matin et celui du soir, puis du soin qu'on avait d'attiédir l'eau des ablutions pour les prêtres vieux ou débiles. — Allait-il, après avoir fait le sacrifice du *tâmid*, dans la *cellule en pierres de taille*, y faire les prières mentionnées m. *Tamid*, v, 1 ? Voir note IV.

[4] Nous avons retranché l'opinion de R. Mêïr, qui intervertit ces deux actes. Si le fond du traité est la Mischnâh de R. Akiba, le rédacteur a puisé ce renseignement dans celle de R. Mêïr.

[5] Le § 7 donne la valeur des étoffes dont le prêtre se servait ; c'étaient des étoffes venant de Peluse en Egypte ou de l'Inde. Le trésor du temple allouait pour cette dépense une somme fixe qu'il ne dépassait pas : le surplus était supporté par le grand-prêtre, dont le luxe allait croissant dans le dernier siècle.

[6] Voy. note III.

[7] La doxologie que nous fournit l'Ecriture est simplement : ברוך שם כבודו לעולם (*Ps.* LXXII, 19) ; כבודו a été amplifié en כבוד מלכותו (cf. *ibid.*, CXLV, 11) et לעולם en ל' ועד (*ib.* 2 et *passim*). Après le premier verset du *Schema*, les Karaïtes remplacent cette phrase par : אחד אלהינו גדול וכו'.

de service à sa gauche, et à cet endroit se trouvent deux boucs et une urne avec deux lots[1]...

Chap. IV. § 1. Il mêle les deux lots dans l'urne[2] et les retire avec ses deux mains, l'un portant les mots : à Dieu, et l'autre l'inscription : à Asasel. Le vicaire est toujours à sa droite et le chef de la famille sacerdotale à sa gauche. Si le lot portant les mots : à Dieu, a été retiré par sa main droite, le vicaire lui dit : Monsieur le grand-prêtre, lève ta main droite ; si ce lot se trouve dans sa main gauche, c'est le chef de la famille sacerdotale qui lui dit : Monsieur le grand-prêtre, lève ta main gauche. Le grand-prêtre place ensuite les lots sur les deux boucs en prononçant les mots : Sacrifice expiatoire en l'honneur de Dieu[3]... Eux (les prêtres et le peuple) répondent aussitôt : « Loué soit le nom de sa royauté glorieuse à tout jamais[4] ». § 2. Il attache une bandelette de pourpre à la tête du bouc émissaire et le place en face de l'endroit d'où il doit être envoyé ; le bouc qui doit être immolé est placé au lieu où il doit être égorgé[5], et le grand-

[1] Les observations relatives à la manière dont cette urne et d'autres objets du temple étaient confectionnées, mentionnées également ici, n'ont rien à faire avec l'ordre du service pour le Kippour. Le chapitre IV se rattache à l'endroit où nous avons fini le paragraphe. La suppression de l'article avant גורלות (chap. IV, § 1) n'a rien de surprenant, il est très souvent omis dans notre traité; voy., par exemple, ci-dessous, VI, 6, où il faudrait הסוכה האחרונה ; *ib.*, 8, שעיר pour השעיר. — Sur le סגן et le ראש בית אב, voy. ci-dessous chap. VII, § 1.

[2] La vraie explication de טרף בקלפי est donnée par Tanhoum, qui dit : טרף בקלפי כלם הפייסות אעני אלקרע פי אלחק « *taraf beqilpi*, il mêle les jetons, c'est-à-dire les sorts dans l'urne. » C'est ainsi que le b. *Iômâ*, 39 *a* paraît avoir compris ces deux mots, en ajoutant : כי הרכי דלא ניכורין לרשקול « afin qu'il ne puisse pas prendre les sorts avec intention. » De cette manière טרף a pour régime ש' ג', et conserve le sens qu'il a souvent dans le néohébreu.

[3] R. Ismael soutient que le grand-prêtre dit seulement : à Dieu.

[4] Dans le Rituel de R. Amram Gâôn, on a marqué à cet endroit de l'*Ordre du service* le mot : והכהנים. Voy. *Tosefta*, II, 2.

[5] Notre traduction est en désaccord avec l'explication de R. Obadia de Bertinora, d'après lequel il faudrait : (et une autre bandelette de pourpre) est attachée à l'endroit où il doit être égorgé (c'est-à-dire, au cou) du bouc destiné au sacrifice. La *guemârâ*, qui soulève la question si לנשחט est le régime de קשר ou de העמיד, la laisse indécise (*Iômâ*, 41 *b*). Maïmonide (*Hilchôt abôdat-iôm-haqqippourim*, chap. III, § 4, et chap. IV) reproduit les mots de la Mischnâh, avec l'intention évidente de ne pas prendre parti entre les deux opinions, puisqu'il s'abstient également dans son commentaire sur la Mischnâh. R. Joseph Carô s'en étonne ; mais il devrait mieux connaître la prudence de l'auteur qu'il commente. Le doute sur le sens du passage ne provient que du *lamed*, qui indique cependant assez souvent le régime direct dans les derniers livres de l'Ecriture (cf. *Rikmah*, p. 15). Iôsê b. Iôsê (*Kôbes*, p. 8, l. 12) et Saadia (*ib.*, 15) l'ont entendu comme nous, et les deux כנגד בית dépendent certainement du même verbe. Nous citons encore, de la deuxième Abôdâh, donnée dans le Rituel de R. Saadia (Bodl. n° 1096 du cat. Neubauer) pour la plus répandue (לגמיע עלמא ישראל), le morceau suivant : בשעיר עזאזל לשון זהורית יקשור ויעמידנו כנגד בית שלוחו : את שעיר שהוא שֶׁלַּשֵּׁם יעמידנו כנגד בית שחיטות. Remarquez en outre que cette description du service affecte de suivre les expressions de la Mischnâh, et que les mots יעמידנו qu'il répète, équivalent bien à une décision dans le sens de אדעמדה קאי. Dans le Rituel de R. Amram, II, 49, elle est attribuée à Iôsê b. Iôsê ; mais voy. ci-dessous, p. 77.

prêtre retourne une deuxième fois vers son taureau, pose les deux mains sur lui en faisant la confession suivante : « De grâce, ô Dieu, etc., moi ainsi que ma famille et les Ahronides, ta tribu sainte. De grâce, ô Dieu, pardonne donc, etc., moi ainsi que ma maison et les Ahronides, ta tribu sainte, comme il est écrit, etc. Eux (les prêtres et le peuple) etc.[1]. § 3. Après avoir immolé ce taureau, il reçoit le sang dans un vase qu'il remet à une personne qui se tient sur le quatrième gradin spacieux du saint[2], et qui doit remuer le sang pour qu'il ne se caille pas[3]. Le grand-prêtre prend le brasier[4], monte à l'autel, ôte les charbons des deux côtés et enlève avec une pelle les charbons embrasés du fond, puis il descend et place le brasier sur la quatrième rangée du pavage du parvis...[5].

Chap. v. § 1. On lui apporte la cuillère et le vase aux encens d'où il prend deux poignées pleines pour les mettre dans la cuillère ; la quantité était plus ou moins grande selon la capacité des mains du grand-prêtre. Il prend le brasier de sa main droite et la cuillère de sa main gauche, et s'avance dans le saint jusqu'à ce qu'il arrive entre les deux rideaux qui séparent de l'espace d'une coudée le saint du saint des saints[6], le rideau extérieur étant accroché vers le côté sud et le rideau intérieur vers le côté nord. Il marche entre ces deux rideaux vers le nord, puis il tourne la face vers le sud, avance à gauche, longeant le rideau jusqu'à ce qu'il arrive à l'arche sainte ; il place ensuite la cassolette entre les deux barres et verse l'encens sur les charbons, de manière que la fumée se répande dans tout le temple. Il se retire ensuite par le même chemin qu'il est venu et fait une courte prière à l'extérieur du saint des saints...[7].

[1] Voy. chap. III, § 8.

[2] Parmi les douze marches qui conduisaient du parvis des prêtres au sanctuaire, la quatrième marche et la septième avaient une profondeur de trois coudées et formaient un palier, tandis que les marches ordinaires n'avaient qu'une coudée de profondeur. Le gradin profond revêtu d'un pavage (רצפה) était appelé *rôbad* (m. *Middôt*, chap. III, § 6). Ce mot tire son origine de la racine hébraïque רבד. — Dans la cellule, surnommée *hammôqed* « du chauffage », il y avait plusieurs gradins spacieux, où les anciens prêtres de service s'étendaient et dormaient la nuit (*Tâmid*, I, 1 ; *Middôt*, I, 8). Voy. du reste plus loin, p. 64-65.

[3] Tanhoum, s. v. מרס : הו מתל אלערבי מרס פי אלדם כילא יגמד « c'est comme la racine *marras* en arabe, qui se dit de celui qui agite de sa main le sang pour qu'il ne se caille pas. »

[4] Plus bas, v, 1, le mot מחתה signifie le vase aux encens. — Les auteurs des plus anciens *Sêder Abôdah* préviennent cette ambiguïté ; Iôsê b. Iôsê et Saadia conservent מחתה pour le brasier, mais pour le vase aux encens, le premier met וכלי בית צבירת דקת הדק « le vase dans lequel on a versé le plus fin encens » (*Kôbês*, p. 8, l. 18 ; cf. M. *Iômâ*, IV, 4) ; le second l'appelle מגרס « cuvette » (*Kôbês*, p. 15, l. 22 ; cf. *ibid.*, 115, l. 18).

[5] Les trois derniers paragraphes de ce chapitre s'occupent des différences qui existent entre le Kippour et les autres jours, sous le rapport du service et des ustensiles.

[6] R. Iôsê affirme qu'il n'y avait qu'un rideau. Cf. p. 54, note 3.

[7] « Plus long, ce retard aurait pu effrayer les Israélites. » Comme l'accès du saint des saints était interdit toute l'année même au grand prêtre « pour qu'il ne mourût pas » (*Lév.* XVI, 2), le peuple regardait avec une certaine épouvante le pontife s'avancer au delà du rideau.

§ 2. L'arche sainte ayant été enlevée, il se trouvait à sa place une pierre, qui y existait depuis le temps des premiers prophètes et qui portait le nom de *schetîyâh*. C'est sur cette pierre que le grand-prêtre déposait le brasier[1]. § 3. A ce moment, il prend le sang des mains de celui qui l'a remué et revient à la place où il s'était trouvé ; là il fait une aspersion vers le haut et sept aspersions vers le bas. Ces aspersions ne sont pas exactement dirigées vers le haut ou le bas, mais le grand-prêtre s'y prend comme quelqu'un qui commence à infliger à un coupable les coups de courroie prescrits[2]. Pendant l'aspersion il compte ainsi : Une, une et une, une et deux, une et trois, une et quatre, une et cinq, une et six, une et sept. Il sort du saint des saints et place le sang sur la base d'or qui se trouvait au saint. § 4. On lui amène le bouc qu'il immole et dont il reçoit le sang dans un vase ; puis il retourne et se tient de nouveau à l'ancienne place, pour faire les aspersions, une vers le haut et sept vers le bas, en s'y prenant et en comptant comme la première fois. Il sort encore et place le sang sur une seconde base qui se trouve au saint. Il reprend le sang du taureau et laisse celui du bouc ; il fait avec le premier des aspersions sur le côté extérieur du rideau[3] qui est en face de l'arche, une aspersion vers le haut et sept autres vers le bas, en agissant et en comptant comme les deux fois précédentes. Il prend le sang du bouc et laisse celui du taureau ; il fait avec ce sang les mêmes aspersions et aux mêmes endroits qu'avec le sang du taureau. Le grand-prêtre verse ensuite le sang du taureau dans celui du bouc et reverse le contenu du vase plein dans le vase vide. § 5. « Il sort et se rend à l'autel qui est devant Dieu[4] », c'est-à-dire à l'autel d'or[5], pour en commencer la purification de haut en bas. Il en purifie d'abord l'angle nord-est, puis l'angle nord-ouest, ensuite l'angle sud-ouest, et enfin, l'angle sud-est. A l'endroit où il a commencé pour la purification de l'autel extérieur, il la termine à l'autel intérieur... § 6. Il fait sept aspersions sur la partie vide[6] de l'autel et verse le reste du sang dans le fond ouest de l'autel extérieur ; le sang qui n'a pas été employé pour les aspersions de l'autel

[1] Le § 2 fait voir que tout ce qui est raconté de l'arche et des barres était purement idéal dans la description du service, puisque, depuis la destruction du premier temple, l'arche qui renfermait les tables de la loi ainsi que les barres avec lesquelles on la portait avaient disparu. Nous donnons plus loin, note VI, un passage curieux de Saadia relatif aux § 1 et 2 de ce chapitre.

[2] Sur כמצלף, voy. J. Lévy, *Targum-Wörterbuch*, II, p. 328 *b*.

[3] R. Iôse raconte avoir vu après la destruction du temple, parmi les objets apportés à Rome, le rideau où se voyaient les gouttes de sang provenant de cette aspersion. Toseftâ *Iômâ*, III, fin.

[4] *Lévit.*, XVI, 18.

[5] On appelle ainsi l'autel sur lequel on brûle l'encens, et qui est situé dans l'intérieur du saint ou du *hêchal*.

[6] Le mot *tôhar* (טהר) désigne la place vide, débarrassée de l'autel ; on dit également טהרו של שלחן (*Menâhôt*, 97 *a* ; Toseftâ, *ibid.*, XI, 16), pour la surface vide de la table sur laquelle on plaçait les pains de proposition.

extérieur est versé dans le fond sud. L'un et l'autre se mêlent dans le canal qui les conduit dans le Cédron [1]...

Chap. VI. § 2. Le grand-prêtre se rend de là auprès du bouc émissaire et pose les deux mains sur lui en récitant la confession suivante : De grâce, ô Dieu, ton peuple Israël a péché, failli et transgressé. De grâce, ô Dieu, pardonne les péchés, les fautes et les transgressions que ton peuple Israël a commis devant toi, comme il est écrit dans la loi de Moïse, ton serviteur : « Car en ce jour il vous pardonnera, afin de vous purifier de tous vos péchés, devant l'Eternel vous paraîtrez purs. » Les prêtres et le peuple, debout devant le parvis, en entendant le nom distinct sortir de la bouche du grand-prêtre, s'agenouillent, se prosternent et tombent sur leur face en disant : « Béni soit le nom de sa glorieuse royauté à tout jamais. » § 3. Le bouc est remis à la personne qui doit le conduire au désert; des hommes considérables de Jérusalem l'accompagnent jusqu'à la première tente, car il y a dix tentes depuis Jérusalem jusqu'au précipice, sur une distance de quatre-vingt-dix *ris*, dont sept et demi font un mille... § 6. Arrivé au précipice, le conducteur du bouc divise la bandelette de pourpre en deux ; il en attache une moitié au rocher et fixe l'autre aux cornes de l'animal, puis il le pousse en arrière de manière qu'il tombe et roule dans l'abîme. D'ordinaire, l'animal a les membres rompus avant qu'il n'arrive à la moitié de la montagne. Le conducteur revient se reposer sous la dernière tente jusqu'à la nuit... § 7. Le grand-prêtre, de son côté, retourne auprès du taureau et du bouc qui doivent être brûlés; il les ouvre, en retire les morceaux gras qui doivent être immolés, les place dans une écuelle et les laisse se consumer sur l'autel. Les animaux eux-mêmes sont placés en forme de tissu et transportés hors du temple pour être brûlés [2].

[1] Voyez plus bas, p. 62-63.

[2] Depuis קרעו jusqu'à המזבח, les expressions sont les mêmes que m. *Pesâhim*, v, 10. — Quant à קלעו, voici l'explication de Tanh. s. v. קלע : קול פי אלתצאק אללחם באלגלד קלעו במקלעות והוציאו לבית השרפה שרח אלמשנה אן ירפע קטע אללחם בגלדהא דון אלסלך לקול אלנץ את עורו ואת בשרו « On veut dire par *qelâ'âu bemiqlâi·ôt*, que la chair reste attachée à la peau. Dans le commentaire de la Mischnâh, Maïmonide dit que cette phrase signifie qu'on enlève les morceaux de viande avec la peau et que la bête n'est pas dépouillée, car le texte de l'Ecriture prescrit pour le sacrifice d'expiation de brûler « la peau et la chair » de la bête (*Lév.*, VIII, 17). Cf. Maïmonide, *Hilchôt Ma'asê haqqorbanôt*, chap. v, § 18. — Les termes en sont empruntés à I *Rois*, VI, 32, sans avoir le même sens. Mais, bien que le fait de l'interdiction du dépouillement soit exact, ni Tanhoum, ni Maïmonide n'expliquent les mots employés par la Mischnâh. R. Iôhanân (*Iômâ*, 67 *b*) en donne le vrai sens, en disant כמין קליעה « il en fait comme un tissu », c'est-à-dire, d'après Raschi, quatre personnes se mettent deux à deux, portant sur leurs épaules deux perches sur lesquelles le taureau et le bouc sont placés ; si les perches figurent la trame, les deux victimes représentent la chaîne. Voir aussi *Dikdoukê Sôferim*, sur *Iômâ*, p. 191, note 1. — Si l'on lit במקלות, les perches se trouveraient mentionnées dans la Mischnâh. La plupart des auteurs des *Ordres du service* paraissent avoir adopté cette leçon. Iôsê ben Iôsê (*Kôbés*, 9, l. 11) a : תקפום במוטות. חוץ למחנה עיר. שרפום כליל. עור ובשר ופרש, et l'auteur de l'*Abôdâh* (*ib.*,

§ 8. Aussitôt que le bouc émissaire est arrivé au désert, on l'annonce au grand-prêtre, et on le sait, grâce aux gardes établis de distance en distance, et qui agitent des drapeaux.

Chap. VII. § 1. Alors le grand-prêtre doit faire la lecture du jour, habillé de vêtements de byssus ou couvert d'un manteau blanc qui lui appartient. Le bedeau prend le rouleau, le donne au chef de la synagogue[1], celui-ci le remet au vicaire et le vicaire au grand-prêtre qui le reçoit debout, y lit le chapitre *ahrê-môt* et celui de *ach-béâsôr*[2], il ferme le rouleau et le place dans son sein en disant : « Bien plus que je ne vous en ai lu se trouve ici[3] (dans le livre) », il récite ensuite par cœur le chapitre *oubeâsôr*. Il fait suivre cette récitation de huit bénédictions : Pour la loi, pour le service, pour la confession, pour le pardon et pour Jérusalem ; puis il dit le reste de la prière[4] sans interruption... § 3. Le grand-prêtre se sanctifie les mains et les pieds, ôte les vêtements de byssus, va faire une ablution, s'essuie, met les vêtements d'or qu'on lui apporte, se sanctifie de nouveau les mains et les pieds et sort pour sacrifier son bélier à lui, le bélier du peuple et les sept brebis sans tache et âgés d'un an prescrits pour la fête [en même temps que le sacrifice journalier du soir]... § 4. Il se sanctifie de nouveau les mains et les pieds, se déshabille, fait une ablution, s'essuie et reprend les vêtements blancs qu'on lui apporte, il se sanctifie les mains et les pieds et entre dans le saint des saints pour en retirer la cuillère et le brasier. Il se

116, 4) : פרחי כהונה יסבלום במוטות וישרפו חוץ לעיר עור ובשר ופרש. Saadia ne mentionne ni cette opération, ni la lecture de la péricope ; R. Amram (51 *a*) porte קלע במקלעות, comme la Mischnâh de Babylone. Il est question de « perches minces et lisses » pour y suspendre l'agneau pascal au moment du dépouillement m. *Pesâhim*, v, 9. Il est naturel qu'il fallût des perches plus fortes pour porter le taureau et le bouc. — Raschi et les Tôsafistes prouvent qu'à part l'ouverture des deux victimes et l'extraction des parties grasses, les opérations mentionnées dans ces paragraphes ne devaient être accomplies qu'après la lecture des péricopes et lorsque le grand-prêtre avait de nouveau ôté ses vêtements *blancs*. C'est bien aussi le sens du passage du Talmud de Jérusalem (fol. 43 *d*), lorsqu'il dit : את תניר תני בא לו כהן גדול לקרות. Parmi les *Ordres du service*, les uns ont להקטיר, les autres והקטיר.

[1] Le bedeau ou *hazan* paraît ici pour la première fois, de même que le chef de la synagogue ou ἀρχισυνάγωγος, comme il est nommé souvent dans les inscriptions. Ce sont deux fonctionnaires de l'oratoire, où, dans un compartiment du temple, probablement *la chambre aux pierres taillées*, se faisaient les prières et les lecturres hebdomadaires qui ne faisaient pas partie du service des prêtres. Le *chef de la famille sacerdotale du service*, qui pendant le reste de la solennité du jour se tenait à gauche du grand-prêtre, se retirait au moment où le rouleau était présenté au grand-prêtre. Voy. note III.

[2] Le morceau de *Lévitique*, XXIII, 26-32 ne se lit plus le jour de Kippour depuis la destruction du temple. Comme il se trouve très près du premier morceau, *Lév.*, chap. XVI, on pouvait sans inconvénient avancer le rouleau. Il aurait été pénible de chercher le troisième morceau, *Nombres*, XXIX, 7 à 11 ; aussi permettait-on exceptionnellement la récitation par cœur.

[3] Ces mots sont prononcés pour que les assistants ne supposent pas que le morceau récité par cœur manque dans le rouleau (*Iômâ*, 70 *a*).

[4] Voyez note III.

sanctifie les mains et les pieds, ôte ses vêtements, fait une ablution, s'essuie, met les vêtements d'or qu'on lui apporte, se sanctifie les mains et les pieds et entre dans le saint pour offrir l'encens du soir et arranger les lumières. Après s'être une dernière fois sanctifié les mains et les pieds, le grand-prêtre se déshabille et met enfin ses propres vêtements. On l'accompagne jusqu'à sa maison, où un festin est préparé pour ses amis, parce qu'il a pu se retirer sain et sauf du sanctuaire.

NOTE I.

DES DIFFÉRENTES PARTIES DU TEMPLE MENTIONNÉES DANS LA MISCHNAH KIPPOURIM.

Dans le traité de *Iômâ*, il est question de deux chambres ou *lischchôt*, de la chambre surnommée *palhedrin* ou *parhedrin*[1], et d'une autre appelée *bêt happarwâh*. Ce dernier nom, il est vrai, n'est pas précédé du mot *lischchâh*, mais nous savons par la Mischnâh de *Middôt* (chap. v, § 3) que le bêt happarwâh était une des trois chambres situées au nord ou au sud du temple. Dans la *lischchat parhedrin*, le grand-prêtre passait les sept jours qui précédaient le Kippour ; dans la *lischchat bêt-happarwâh*, il faisait quatre des cinq ablutions auxquelles il était tenu pendant le service de la journée.

On appelait *lischchâh* une simple chambre ou un compartiment plus ou moins vaste situé dans l'enceinte du temple ; on se servait du nom de *bayit* pour une construction plus compliquée, comme le *bêt hannisôs* (בית הניצוץ), qui avait un belvédère, le *bêt-hammoqêd* (בית המוקד), dont l'intérieur était tellement vaste qu'il renfermait quatre chambres détachées ayant leurs sorties sur l'intérieur de la pièce, et le *bêt-happarwâh*, qui était surmonté d'un étage où le grand-prêtre prenait les quatre bains dont nous venons de parler.

Il règne une grande confusion sur la nature, la situation et parfois la destination de ces différentes chambres. Les auteurs de la Mischnâh ont encore des souvenirs assez justes. Cependant pour six lischchôt, divisées en deux fois trois, les unes à droite et les autres à gauche, et dont les deux lischchôt de notre traité font

[1] La variante existe dans les Talmuds ; mais la leçon la plus répandue est bien *parhedrîn*, qui est seule exacte, et celle dont nous nous servons.

rection des Juifs contre les procurateurs romains, nous rencontrons trois, selon d'autres sources, quatre hommes, qui se mettent à la tête du peuple et portent le titre de *bouleutai*. Un d'eux s'appelle Ben-Tsitsît, le tapissier (הכסת), un autre Ben-Kalbâ Schabboua, et le surnom de ce dernier désigne peut-être également un métier. C'était donc la classe ouvrière, comme nous dirions aujourd'hui, qui s'était emparée du pouvoir administratif ou municipal et de la direction des affaires publiques. Que quelques docteurs ardents du Sanhédrin se soient joints à ces zélateurs, comme on les nommait, c'est certain; mais, en général, le tempérament des hommes d'étude était modéré et ils se retirèrent du théâtre de la guerre. Les *bouleutai* restaient les maîtres du temple, et le Sanhédrin, au lieu de siéger dans « la chambre aux pierres de taille » (לשכת הגזית), à côté de la chambre des *parhedrin*, alla s'établir dans la ville même [1]. Nous avons ainsi, d'une part, une sorte de paranomasie dans l'opposition des *sanhedrin* et *parhedrin* [2], de même que, d'autre part, à la « chambre aux pierres de tailles » était opposée « la chambre de bois » (לשכת העץ), troisième nom que portait la *lischchâh* des parhedrin (m. *Middôt*, v, fin). On se rend difficilement compte de la destination qu'avait la troisième chambre qui faisait suite à la *l. parhedrin*, et qui est appelée *l. haggôlah* (ל' הגולה). La prononciation de ce mot est même incertaine.

En supposant, comme nous venons de le faire, que la chambre où le grand-prêtre observait sa retraite, était située au nord, toute la première partie du service pour le Kippour se faisait du même côté. On sait déjà, par ce qui précède, que la grande construction du *bêt hammôqêd* était incontestablement au nord du temple, plus à l'ouest. Là les prêtres passaient ordinairement la nuit, et là aussi un escalier conduisait à un souterrain qui renfermait « le bain pour les ablutions » (בית הטבילה) qu'on devait faire tous les matins, avant d'échanger les habits de ville contre les vêtements particuliers indispensables pour les prêtres qui participaient au sacrifice journalier. C'est vers ce bain qu'on conduisait le grand-prêtre le matin du Kippour, et c'était la seule ablution qu'il fît à cet endroit. Un peu plus à l'ouest, mais toujours au nord, se

(כהנים גדולים), et dont les enfants mêmes se faisaient appeler οἱ υἱοι των ἀρχιερεῶν (בני כהנים גדולים).

[1] Voy. mon *Essai*, p. 281 et 465.

[2] Dans ces derniers temps on a découvert, près de Palmyre, un monument qui contient, en grec et en palmyréen, une loi de douane très étendue. Ce décret a été rendu par le conseil (בולא = βουλή), réuni sous la présidence de, etc. Le mot employé pour cette dignité est פרהדרותא (προεδρία), terme abstrait formé comme פרהדרין, et qu'on voit pour la première fois.

trouvait encore la halle surmontée du belvédère nommée *bêt-hannisôs*. Ce nom, qui n'est pas expliqué dans le Talmud, paraît signifier « construction du scintillement. » Sur ce belvédère montait, à notre avis, le prêtre chargé de voir « si les premières lueurs de l'aurore se montraient à l'horizon », et « si l'est tout entier jusqu'à Hébron était éclairé (*Iômâ*, III, 1). » Placée au nord-ouest, cette plate-forme occupait la partie la plus élevée du sanctuaire, et aucune construction ne pouvait intercepter la vue sur l'est. Le verbe נצץ est constamment employé pour le scintillement des premiers rayons du soleil (voy. m. *Berâchôt*, I, § 2, et *passim*). Enfin, un des compartiments du *bêt hammôqêd* portait le nom de *l. hattelâîm* « chambre des brebis », où l'on allait prendre la victime destinée au premier sacrifice. Lorsque du haut du *bêt hannisôs* le *hên* « oui » avait répondu à la question des prêtres « si le jour avait commencé », le grand-prêtre sortait donc de sa chambre, prenait son bain, se revêtait des *habits d'or*, et immolait l'animal qu'on lui amenait de « la chambre des brebis. »

En soutenant que la première ablution du grand-prêtre se faisait à l'endroit indiqué, nous nous mettons en opposition avec une tradition, qui veut que cette ablution ait eu lieu au côté opposé, au sud, « au-dessus de la porte d'eau » (על גב שער המים). Ce renseignement nous est fourni par une baraïta (Tos. *Kippourîm*, I, 20, et b. *Iômâ*, 31 *a*), qui ne trouve aucun contradicteur dans le Talmud. Cependant nous croyons avoir des raisons sérieuses pour soutenir le contraire. Les voici : 1° La baraïta ajoute immédiatement les mots : « et cette porte était à côté de sa chambre » (וכצד לשכתו היתה). Il s'ensuit que ceux qui placent la *l. parhedrin* au nord sont par là même en désaccord avec la baraïta. 2° On ne dit nulle part que la porte d'eau était surmontée d'un compartiment (voir *Middôt*, I, 4 ; II, 6). 3° Dans ce dernier passage (II, 6), il est dit : « Et pourquoi cette porte est-elle nommée ainsi ? Parce qu'on y plaçait une cruche d'eau pour les libations de la fête des tabernacles. » Or, n'aurait-on pas eu une raison bien meilleure à donner, si l'on avait pu répondre : parce que le grand-prêtre y prenait son premier bain le jour du Kippour ? N'était-il pas préférable de motiver l'appellation par un fait emprunté à une fête ancienne et solennelle comme le jour de l'expiation, plutôt que par un acte d'une origine non-biblique telle que la libation d'eau ? 4° Rien de plus naturel que le choix d'un emplacement particulier situé dans l'intérieur du sanctuaire, pour les quatre autres ablutions du Kippour ; mais pourquoi aurait-on abandonné, pour la première ablution, l'endroit ordinaire où les prêtres, en venant du dehors, avaient l'habitude de se purifier ? 5° Le rédacteur de

Mischnâh, en rattachant cette ablution à la règle générale que personne, fût-il même pur, ne peut entrer dans le parvis pour le service divin sans avoir pris un bain au réservoir du *bêt-hammôqêd,* ne semble-t-il pas ne faire aucune distinction entre l'ablution qui précède le *Tâmîd* de tous les jours, et celle que pratique le grand-prêtre au jour du Kippour? 6° Enfin les mots de la Mischnâh : « On le fait *descendre* au compartiment des ablutions » peuvent-ils s'appliquer à une pièce située au premier étage, au-dessus d'une porte? Je sais bien que les mots : « il *descend* prendre un bain et il *monte* pour s'essuyer » sont employés dans notre traité pour les quatre ablutions que le grand-prêtre accomplit « *au-dessus* du *bêt happarwâh* » ; mais les mots ירד ומבל עלה ונסתפג sont devenus des termes techniques pour cette opération journalière (voy. *Tâmîd*, I, 1), qui se faisait en descendant un escalier, et pouvaient fort bien s'appliquer à tout homme qui *descend* dans un bassin, et *monte* ensuite en sortant. Notre passage est bien différent : si la donnée de la baraïta était exacte, il aurait fallu, dans ce passage, dire : « On le fait *monter* (העלוהו) au compartiment des ablutions », comme on se sert du verbe *héelâh* pour le chemin qu'on fait faire au grand-prêtre en le conduisant à la pièce où l'on prépare les encens (m. *Iômâ*, I, 5 ;) ou bien, on l'*amène* (הביאוהו), qui est employé (*ibid.*, III, 6) quand il s'agit de le diriger vers le *bêt happarwâh*. Ce sont là bien des difficultés à résoudre, si l'on veut maintenir que la première ablution se faisait au-dessus de la porte d'eau.

Cependant les grands travaux pour amener l'eau et l'écouler doivent avoir été exécutés au sud du temple. L'autel était bâti dans cette direction, à gauche du perron qui conduisait du parvis des prêtres au *hêchal,* ou saint proprement dit ; l'immolation des victimes, le dépècement, le nettoyage des parties internes de l'animal, de la panse et des boyaux exigeaient, dans l'intérêt de la propreté et de la salubrité, des quantités d'eau considérables que des conduits devaient amener et dont une canalisation savamment combinée devait assurer l'écoulement continuel.

« A l'angle sud-ouest de l'autel, il y avait deux trous, minces comme des narines, par lesquels le sang versé sur le fond ouest et le sang versé sur le fond sud s'écoulaient, en se mêlant dans le canal qui débouchait au Cédron. Au même angle, en bas de l'autel, il y avait sur le pavage un endroit d'une coudée carrée recouvert d'une dalle de marbre, à laquelle était fixé un anneau. C'est par là qu'on descendait dans le souterrain pour le nettoyer. » C'est là ce que rapporte la Mischnâh de *Middôt* (III, 2 et 3). « Les restes du sang jeté sur le fond ouest, et ceux qu'on verse sur le

fond sud de l'autel se mêlent dans le canal qui débouche au Cédron », répète la Mischnâh de *Iômâ* (v, 6). Ni l'un ni l'autre des deux passages ne nous éclairent sur la manière dont les matières fécales et les autres détritus étaient enlevés. L'eau venait, d'après le Talmud, de la fontaine d'Etam, située plus haut que le sol du souterrain. Comme la source se trouvait au sud-ouest du temple, l'eau coulait peut-être au-dessous de la porte d'eau, qui empruntait son nom à cette circonstance [1].

Il fallait aussi de l'eau pour deux des trois chambres qui faisaient face aux trois chambres dont il a été déjà question. En allant de l'est à l'ouest, il y avait d'abord « la chambre du sel » (לשכת המלח), où l'on conservait du sel, qui était nécessaire pour tous les sacrifices (*Lévit.*, II, 13). A côté d'elle était la *l. bêt-happarwâh*, où, d'après *Middôt*, v, 3, les peaux des sacrifices étaient salées pour être conservées et vendues. Au-dessus de cette chambre était le réservoir où le grand-prêtre faisait les quatre ablutions. L'eau pouvait y être conduite par des roues, que l'antiquité hébraïque connaissait parfaitement et que l'Orient possédait depuis la plus haute antiquité. L'eau s'écoulait peut-être en passant par la *l. hammadihin* « chambre des nettoyeurs », la troisième de cette série. Là on nettoyait surtout la panse, dont les excréments étaient enlevés à force d'eau. Toute cette eau sale devait nécessairement tomber dans une ouverture, à travers laquelle elle entrait dans le canal pratiqué sous le parvis. Cependant nos sources n'en parlent pas. Le nom de *bêt happarwâh* n'est pas expliqué. Nous serions porté à y reconnaître le biblique *parbar*, qui, après avoir changé le *b* en *w*, ce qui se fait déjà dans le pluriel *parwârim* (II *Rois*, XXIII, 11), a perdu le *rêsch* à la fin et l'a remplacé par un *hê*. Un exemple analogue nous est fourni par *mab'eh* (מבעה, m. *Baba Kamma*, I, 1) qui est pour *mab'êr* (מבער).

Au nord-ouest de l'autel commençait le perron de douze marches qui conduisait du parvis des prêtres au portique, ou *oullâm*, par lequel on entrait dans le *hêchâl* ou *saint* (קדש). Le perron occupait vingt-deux coudées, et était disposé comme suit : il y avait d'abord dans le parvis même des prêtres un pavage en mosaïque appelé *rôbad* (רובד) de trois coudées de profondeur; venaient ensuite trois marches, chacune d'une coudée de profondeur et une quatrième marche conduisant à un second pavage de mosaïque, profond de trois coudées comme le premier; la cinquième et la sixième marches étaient simples et avaient

[1] *Zebahîm*, fol. 54 *b*; cf. sur cette source, A. Neubauer, *Géographie du Talmud*, (1868), p. 132.

chacune une coudée de profondeur, mais la septième formait un troisième *rôbad* de trois coudées; enfin après les huitième, neuvième, dixième et onzième marches, chacune d'une coudée, on arrivait à la douzième et dernière marche qui avait quatre coudées de profondeur et dont le *rôbad*, le quatrième pavage de mosaïque, touchait au portique (*Middôt*, III, 10)[1]. Il est question de ces pavages de mosaïque dans une mischnâh de Iômâ, qui soulève deux difficultés ; l'une provient d'une rédaction inexacte, et l'autre d'une faute qui s'est glissée dans nos copies. C'est le paragraphe 3 du chap. IV. Il y est dit que le sang du taureau, recueilli par le grand-prêtre, était remis à une personne se trouvant *sur le quatrième pavage du hêchal*. Le Bablî demande : Comment cet individu pouvait-il se tenir dans le saint, ce qui est défendu ? Il aurait dû d'abord s'enquérir, s'il y avait des pavages *dans* le *hêchal*. Le Ierouschalmi, qui était mieux au courant des localités du temple, corrige notre mischnâh et met שבעזרה « dans le parvis », à la place de שבהיכל. Ceci est évidemment le sens des mots : כיני מתניתא על הרובד הרביעי שבעזרה (41 *c*). En effet, il s'agit du quatrième *rôbad* de *Middôt*, qui, il est vrai, ne se trouvait plus tout à fait dans le parvis, mais touchait à son extrémité le portique du *hêchal*. L'accès de cet endroit n'était pas interdit, et שבהיכל a ici le sens de שלפני ההיכל[2]. Un *Sêder Abôdâh* du Rituel de la Romagne[3] porte fort bien : שחטו והמריס דם חוץ להיכל על הרובד הרביעי, « il immole le taureau, et donne à remuer le sang hors du hêchal sur le quatrième pavage. » C'était bien du reste naturellement la place où le grand-prêtre, après avoir brûlé l'encens dans le saint des saints, devait aller, en traversant le hêchal, prendre le sang, pour retourner au même endroit, et y faire les aspersions. — L'auteur de la Mischnâh ajoute, dans le même paragraphe, que le grand-prêtre prend le brasier, monte à l'autel, y choisit les charbons les plus ardents, et, après être descendu, place le brasier *sur le quatrième rôbad du parvis*. Ici nous nous trouvons en face d'une faute : Le mot *le quatrième* (הרביעי) s'est glissé dans notre texte à la suite des mots על הר' הרב', qui se lisent au commencement du paragraphe, et il doit être biffé. Par rapport à ce pavage, celui-ci devait être nommé le premier. Nous avons déjà

[1] Ceci fait, comme on voit : 3 + 1 + 1 + 1 + 3 + 1 + 1 + 3 + 1 + 1 + 1 + 1 + 4 = 22.

[2] Ce pavage est enfin fort bien nommé הרובד שבאולם, Tosef. *Menâhôt*, XI, 13.

[3] Ce rituel, bien qu'imprimé, est d'une extrême rareté. L'exemplaire de la Bodléienne, que j'ai pu consulter, n'est pas complet. L'Abôdâh porte en tête : סדר עבודה המיוחס לר"ש הקטן. Le style en est si mauvais, qu'il est impossible que la pièce soit de Salomon ibn Gabirôl.

vu que la Mischnâh palestinienne ne l'a pas. L'Abôdâh que nous venons de citer porte : רץ לחיצון לצד סמוך לפנים חתה*וירד והניחם על הרובד שבעזרה, « il court vers l'autel du parvis, monte du côté du saint, prend des charbons, descend et les dépose sur le pavage du parvis. » Il n'est pas question du *quatrième* pavage. Une autre Abôdâh, la seconde du Rituel de R. Saadia, qui la donne comme la plus répandue, dit également : הורידה מלאה גחלי אש והניחה על הרובד שבעזרה. Le mot הרביעי est encore absent[1]. Rien n'est plus conforme à la nature de la marche que suit le grand-prêtre, que ce dépôt du brasier sur le *premier* pavage qui précède le perron et qui commence presque au pied de l'autel. Car c'est là qu'on lui apportera plus tard la cassolette et la cuillère pour qu'il prenne autant d'encens que ses mains peuvent en contenir et qu'il le verse dans la cuillère ; c'est là qu'il prendra ensuite le brasier et la cuillère, pour se diriger, en traversant le hêchal, vers le saint des saints.

NOTE II.

ZACHARIA BEN KABOUTAL ET LE LIVRE DE DANIEL.

Les lectures que les anciens du tribunal ou du sacerdoce faisaient faire[2] au grand-prêtre la veille du jour de l'expiation, pour que le sommeil ne l'envahît pas, sont prises dans Job, Ezra et les Chroniques ; un docteur seul ajoute qu'il a choisi souvent le livre de Daniel. On remarquera facilement que ces quatre livres font partie des Hagiographes et qu'il ne manque, pour que cette troisième section de l'Ecriture soit au complet, que les Psaumes et les Proverbes. En effet, une baraïta[3] les ajoute. Cependant il est probable que le fait donné par la Mischnâh est exact et qu'on a exclu les Psaumes qui étaient déjà considérés comme des prières, et les Proverbes qui, par leur nature décousue, n'avaient rien d'entraînant.

[1] S. D. Luzatto, dans son *Rituel italien* (Livourne, 5616 = 1856), communique à la fin du vol. II, fol. 212, un Sêder Abôdâh usité en France du temps de Raschi, et que les Juifs réfugiés ont apporté en Piémont, où trois communes, Asti, Fossano et Moncalvo le récitent encore. Là aussi on donne pour l'emplacement du sang רובד ההיכל, et pour celui du brasier le רובד העזרה.

[2] Les תלמידי חכמים de la Mischnâh paraissent être ici de jeunes docteurs qui devaient se charger de cette corvée.

[3] J. *Iômâ*, 39 *b*.

[illegible]

ni de la lecture du *schema* ni des prières ordinaires mentionnées dans la Mischnâh. Le grand-prêtre, au milieu des nombreux travaux que lui imposaient ses fonctions, a-t-il été dispensé de ces devoirs? Récitait-il le *schema* en particulier, et la prière était-elle considérée, en général, comme superflue dans le sanctuaire de Jérusalem? La règle posée par les docteurs que « la prière remplace le service du temple » doit-elle faire supposer que tout ce que les anciens nous rapportent du rituel n'était, avant la destruction du temple, applicable qu'aux Israélites vivant hors de la ville sainte, et aux habitants de Jérusalem qui n'assistaient pas aux sacrifices journaliers du matin et de l'après-midi?

La Mischnâh parle des deux bénédictions qui précèdent le *schema* et d'une bénédiction qui le suit pour le matin, et de deux bénédictions avant, ainsi que de deux autres après le *schema* pour le soir; elle connaît, en outre, les trois chapitres qui composent le *schema* et s'occupe en particulier de l'obligation d'en réciter le troisième chapitre aussi bien le soir que le matin; enfin elle donne les deux premiers mots : אמת ויציב de la troisième bénédiction du matin[1]. Pour les bénédictions qui composent la prière proprement dite, elle en fixe le nombre à dix-huit; elle nomme à plusieurs endroits les trois premières אבות, גבורות et קדושת השם, ainsi que les trois dernières עבודה, הודאה et ברכת כהנים[2]; elle place pour le sabbat et les trois fêtes, entre les deux triades, la bénédiction qu'elle désigne par קדושת היום « la sanctification du jour. » Des douze bénédictions qui séparent les deux triades dans les jours ordinaires, elle mentionne חונן הדעת et ברכת השנים. Parmi les prières du Nouvel-An sont indiquées les מלכיות, זכרונות et שופרות; mais la place qu'occupent les מלכיות n'est pas encore déterminée. Il est impossible d'assigner une époque certaine à la rédaction de ces différentes pièces, qui du reste présentent un grand nombre de variantes.

Mais il nous paraît indispensable de citer, pour éclairer cette question, la m. *Middôt*, v, 1, qui est ainsi conçue : « Le préposé (*memounnâh*) dit aux prêtres : Dites une seule bénédiction, et ils la disent; puis ils récitent les dix commandements, le *schema*, *wehâyâh, wayômer*; puis ils prononcent trois bénédictions avec le peuple : *êmèt weyassîb*, la *abôdâh*, et les formules de la bénédiction des prêtres[4]. » Les docteurs et les commentateurs sont incer-

[1] Tous ces détails font le sujet des premiers chapitres de *Beràchôt*.
[2] M. *Rôsch haschânâh*, IV, 5.
[3] M. *Berâchôt*, V, 2.
[4] אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן ברכו קראו עשרת הדברות שמע

tains sur deux des points touchés dans ce paragraphe. D'abord, quelle est la *seule bénédiction ?* Les uns avouent ne pas le savoir, les autres indiquent une des bénédictions qu'on récite avant la lecture de la loi, d'autres enfin pensent à l'une des deux bénédictions qui, d'après *Berachôt*, I, 4, sont obligatoires pour le *schema* du matin. En effet, le préposé, vu le peu de temps qu'on avait au temple, disait aux fidèles : dites *une* bénédiction et point toutes les deux [1]. Puis on n'est pas d'accord sur le sens de ברכת כהנים, que Maïmonide, entre autres, remplace partout par שים שלום, et que l'on explique aussi par la récitation des trois versets des *Nombres* [2].

Dans la description du service du Kippour ne figure, il est vrai, aucune bénédiction mentionnée à l'occasion du sacrifice journalier; mais le paragraphe 4 du chap. II de *Iômâ* est un simple abrégé de l'exposition détaillée du *Tamîd*, et, à part la rapidité plus grande de l'exécution, le service devait être le même. Aussi, il faudra compléter *Iômâ*, II, 4, avant les mots נכנס להקטיר, par *Tamîd*, V [3].

והיה אם שמוע ויאמר ברכו את העם שלש' ברכות אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים. Voir j. *Berâchôt* 3 *b* ; b. *ibid.*, 11 *b* et suiv.

[1] Ce n'est pas ainsi que raisonnent les docteurs; mais je pense que le ברכה אחת n'a un sens qu'autant qu'il s'agit d'une circonstance où, hors du temple, on faisait *deux* berâchôt. Si tout ce qui n'était pas récité *avec le peuple*, l'était à voix basse, il se pouvait même que les prêtres eussent la faculté de choisir l'une ou l'autre de ces deux bénédictions. N'oublions pas que ni le יוצר אור, ni le אהבה רבה n'avaient l'étendue actuelle, due à de nombreuses additions. Pour le *yôsér ôr*, il ne contenait que la première phrase המאיר לארץ jusqu'à מעשה בראשית, puis la citation de Ps., CXXXVI, 7, suivie de la conclusion ; la *ahabâh rabbâh* s'arrêtait probablement au premier באהבה, auquel succédait la conclusion.

[2] Si l'explication de ברכה אחת est acceptée, les שלש ברכות signifient que les prêtres récitaient la bénédiction usitée après le Schema, et seulement deux *berâchôt* de la prière des *dix-huit*, la 16e (רצה) et la 18e (soit שים שלום, soit יברכך). Cette série de courtes prières, qu'il était même permis de réduire à des formules très courtes (voy. *Berâchôt*, *ibid.*), était prononcée dans la *chambre aux pierres taillées*, qui avait une porte ouverte sur le *parvis d'Israël*, et une autre sur le *hêl* et le portique, entre le moment où les membres de la victime dépecée pour le sacrifice journalier étaient entassés sur l'autel et l'escalier qui y conduisait, et celui où le sort devait désigner les prêtres chargés de tout ce qui avait trait aux encens. (Voy. *Tâmîd*, IV, fin, et V, 2.)

[3] En examinant les divers textes de la Mischnâh, on ne peut pas conserver le moindre doute sur l'intention du rédacteur d'abréger autant que possible la description des cérémonies du temple : dans le paragraphe du *Tâmîd* que nous venons de traiter, il est évident que, de même que le *memounnâh*, nous dirions le maître des cérémonies, avait ordonné : Dites une seule bénédiction, il donnait pareil ordre avant chaque acte suivant ; il commandait donc de réciter, et de prononcer les trois bénédictions, etc. Ainsi *Iômâ*, II, 4, avant חדשים, il manque אמר להם הממונה (cf. *Tâmîd*, V, 2) ; puis on ne sait si le prêtre à qui le sort était favorable pour l'encens remplissait à lui seul tous les devoirs de l'encens, ou bien si, pour ce troisième tirage au sort, comme pour les autres, les travaux étaient partagés entre plusieurs. Les mots : « celui qui avait obtenu le brasier » (מי שזכה במחתה, *Tâmîd*, V, 5) le feraient supposer ; mais ce n'est pas l'opinion d'une baraïta (*Iômâ*, 25 *b*).

La Mischnâh n'est pas plus explicite pour les bénédictions appartenant spécialement au jour du pardon ; elle parle d'*une courte prière* récitée par le grand-prêtre, après avoir allumé l'encens au saint des saints et de huit bénédictions qu'il prononce après avoir terminé la lecture et la récitation des trois péricopes du jour. Nous ne possédons aucune tradition sur la forme donnée à ces diverses *berâchôt* ; il est même probable qu'il n'y avait pas de formulaire et que la rédaction en était abandonnée à l'inspiration du grand-prêtre. La *courte prière* (v, 1) est cependant donnée par le Talmud de Jérusalem (fol. 42 *c*), et différemment par celui de Babylone (53 *b*). Ce sont des compositions sans aucune autorité. Le sujet des *huit bénédictions* (VII, 1) est indiqué, ce qui en fixait seulement la conclusion, tandis que le tour oratoire de la prière elle-même restait libre. Le texte du paragraphe qui énumère ces bénédictions présente de nombreuses variantes. Nous estimons que la vraie leçon est fournie par le *Séder Abôdâh* de Iôsê ben Iôsê où l'on lit les mots suivants : ומברך עליהם. שמונה ברכות. על התורה. ועל העבודה. ועל ההודאה. ועל מחילת העון. ועל ישראל. ועל המקדש. ועל הכהנים. ועל ירושלים. ושאר תפילה. Dans cette rédaction les deux derniers mots « et le reste de la prière » sont indépendants de ce qui précède ; puis, si on place la huitième bénédiction avant la cinquième, les huit bénédictions forment quatre couples qui se tiennent. Il nous paraît impossible que les mots עבודה et הודאה se rapportent ici aux deux *berâchôt* que nous avons citées plus haut. Lorsque תורה et עבודה se suivent, ils signifient, le premier la loi, l'enseignement, et le second le service, le culte. De même הודאה, précédant מחילת העון, n'a plus le sens d'action de grâces, mais celui de confession ; cette bénédiction est donc suivie à juste titre de celle qui a pour sujet le pardon des péchés. Enfin les quatre dernières bénédictions concernent, d'une part, Jérusalem et Israël, et, d'autre part, le temple et les prêtres. Il serait bien difficile de déterminer la formule de chacune de ces bénédictions, qui n'étaient récitées que par le grand-prêtre et dont il n'est resté aucune tradition. Le mot על employé par la Mischnâh, fait supposer que toutes commençaient par les mots : « Nous te rendons grâce », et se terminaient par les mots : « Sois loué, Eternel », suivis d'une courte phrase relative à l'objet particulier de la bénédiction. S'il était permis de choisir parmi les formules de conclusion que le Rituel met à notre disposition, nous proposerions les suivantes : 1° נותן התורה ; 2° שאותך לבדך ביראה נעבד ; 3° הרוצה בתשובה ; 4° המרבה לסלח ; 5° שוכן ירושלים ; 6° הבוחר בעמו ישראל ; 7° בונה המקדש et 8° הבוחר בזרעו של אהרן. Si une main postérieure a fait suivre chacune des quatre dernières béné-

dictions des mots בפני עצמה, « à part », cela veut dire que ces quatre objets, souvent confondus dans la même prière, avaient dans la prière du grand-prêtre chacune une conclusion spéciale.

NOTE IV.

LES DEUX MOTS *haschêm* ET *baschêm*.

Les trois confessions (ודויים) prononcées par le grand-prêtre le jour de Kippour et citées dans la mischnâh de Iômâ (III, 8, IV, 2 et VI, 2) ont passé presque textuellement dans nos Rituels. Nous possédons pour le Kippour, comme on l'a déjà dit, un grand nombre de pièces intitulées *Sêder Abôdâh* « ordre du service », rédigées sur le même plan [1] et remontant à un temps relativement ancien, puisque nous y rencontrons une composition de Iôsé ben Iôsé, auteur du Ve ou VIe siècle [2]. Les auteurs de ces pièces se laissent aller au gré de leur fantaisie et sont plus ou moins prolixes dans la description du service des grands-prêtres, suivant l'ordre donné dans le traité de Iômâ; mais tous intercalent, d'un commun accord, les trois confessions à l'endroit où elles furent prononcées au temple. La tradition est constante à cet égard, et on peut affirmer avec la plus grande certitude que la formule conservée est authentique. Ce sont des confessions, suivies de demandes de pardon

[1] Dans une introduction, le *paitan* résume l'histoire de la création, du péché d'Adam, du déluge, de la tour de Babel, des trois patriarches, de l'esclavage d'Egypte, du passage de la mer Rouge, et il arrive à l'élection de la tribu de Lévi et à l'érection de la tente d'assignation. L'introduction finit toujours par la citation de *Lév.* VIII, 34. Puis vient une description détaillée du service du grand-prêtre.

[2] Saadia, dans sa préface de l'Agron, le met à la tête des *anciens* poètes (*Zeitschrift für d. alttestamentl. Wissenschaft*, I, art. de M. Harkavy). Non seulement l'absence de la rime et de l'acrostiche de son nom (Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, 1865, p. 26-28), mais aussi la circonstance que ses pièces ne contiennent pas encore l'alphabet renversé (תשרק) alternant avec l'alphabet ordinaire (אבגד) est une marque de haute antiquité. Saadia emploie l'acrostiche du nom et l'alphabet renversé et a en cela déjà le Kalir pour prédécesseur. — Je ne sais si l'on a déjà remarqué que, de même que pour le אהללה de Rôsch-Haschânâh, pour le אזכיר de Kippour, chaque ligne se divise en quatre petites phrases presque égales. Ainsi : 1 אזכיר גבורות. 2 אלוה נאדרי. 3 יחיד ואין עוד. 4 אפס ואין שני : 2 אחריו אין בחלד. 2 לפניו בשחק. 3 אין בלתו קדם. 4 זולתו בעקב : 3 אדון לחשוב. 2. אלהים לעשות. 3 נמלך ואין נעדר. 4 שח ואין מאחר Comme on voit, chaque vers de ces quatrains a son sens propre et quatre ou cinq syllabes. Dans 2, 1, nous avons mis אחריו pour אחרון d'après les mss. d'Oxford ; dans 2, 2 et 4, il faut compléter la négation par 2, 1 et 3. L'édition du *Kôbês*, Berlin, 5616 (1856) contient bien des fautes qu'une révision faite d'après les manuscrits ferait disparaître.

en faveur du grand-prêtre et de sa famille, puis pour les Ahronides en général, et, en dernier lieu, pour tous les Israélites, sans distinction.

Toutes trois débutent par les mots « de grâce, ô Dieu » (אנא השם); parmi les demandes de pardon, les deux premières conservent dans nos éditions de la Mischnâh et des Rituels cette formule, tandis que, pour la troisième demande, השם est remplacé par בשם. Ce changement, que rien ne paraît justifier, n'a pas échappé aux anciens commentateurs qui ont cherché à l'expliquer d'une manière peu satisfaisante.

On aura remarqué que la formule citée porte partout le mot *haschêm*, « le nom », à la place du tétragramme. Le nom explicite (שם המפורש) était entouré d'une telle vénération que, de bonne heure, on se contenta de mettre à sa place *haschêm*, « le nom » par excellence. La trace de cette substitution se rencontre déjà dans le Pentateuque (*Lév.*, XXIV, 11). M. Geiger a montré, avec sa sagacité ordinaire, les différentes manières dont on a cherché à créer des équivalents pour le tétragramme, soit à Alexandrie, soit à Jérusalem [1]. Il s'est occupé particulièrement de la difficulté que nous venons de signaler dans la formule des confessions [2]. Il suppose que, dans les cinq passages où l'on rencontre *haschêm*, le grand-prêtre lui-même ne prononçait point le tétragramme, et que le mot *baschêm*, « avec le nom », doit indiquer que c'est seulement à la dernière mention de Dieu que le nom était prononcé explicitement. M. Geiger appuie cette opinion sur un fait qu'on n'avait pas encore remarqué, et qui semble de prime abord la confirmer. Après les deux premières confessions, la Mischnâh ajoute : « Et eux (les prêtres et le peuple) répondent après le grand-prêtre : Béni soit le nom de sa royauté glorieuse à tout jamais » ; après la troisième confession, au contraire, il est dit : « Et les prêtres et le peuple, debout dans le parvis, en entendant le nom explicite sortir de la bouche du grand-prêtre, s'agenouillaient, se prosternaient et tombaient sur leurs faces, en disant : Béni soit le nom de sa royauté glorieuse à tout jamais. » On ne se prosternait donc, poursuit M. Geiger, que la dernière fois, ce qui coïncide avec la mention du tétragramme, qui, comme l'indique le mot *baschêm*, ne devait avoir lieu que la troisième fois.

On peut d'abord opposer à l'hypothèse de M. Geiger l'habitude constante, établie dans la Synagogue, de réciter les mots : « Et les prêtres et le peuple, etc. » aussi bien après les deux premières

[1] *Urschrift*, p. 262 et suiv.
[2] *Ozâr nechmâd*, III, p. 117-119.

confessions qu'après la troisième. Ensuite, on chercherait en vain une raison suffisante pour expliquer la préférence qui aurait été accordée à la dernière demande de pardon. L'argument tiré de ce que la Mischnáh ne donne pas la formule : « les prêtres et le peuple, etc. » après les deux premières confessions, perd sa valeur lorsqu'on observe l'habitude prise par le rédacteur de la Mischnáh, lorsqu'il s'agit de répéter la même formule plusieurs fois, de l'abréger d'abord et de ne la donner complète qu'au dernier paragraphe[1]. Rien ne s'oppose donc à ce que les mots : « Et eux répondent » [illegible] soient également l'abrégé de la formule complète placée après la dernière confession. Ajoutons que le pronom [illegible] ne s'explique pas, à moins de sous-entendre les mots [illegible]. Enfin, les manuscrits des différents Rituels offrent au sujet des mots [illegible] et [illegible] des variantes nombreuses, et, comme on a pu s'en convaincre par les notes que nous avons placées sous le texte hébreu, la Mischnáh de la Palestine met partout [illegible] dans la confession, et [illegible] dans la demande de pardon. On peut, en outre, voir que, d'après la *Tosefta*, le tétragramme était prononcé le jour du Kippour dix fois pendant le service : trois fois dans chacune des trois confessions, à la confession proprement dite, à la demande de pardon et à la récitation de *Lév.*, XVI, 30 qui la termine ; enfin, une dixième fois au moment où le grand-prêtre, après avoir retiré de l'urne les deux jetons pour déterminer le sort des deux boucs, prononce sur le bouc destiné pour le sacrifice les mots solennels : « Sacrifice expiatoire en l'honneur de Dieu » (חטאת [illegible]). Nous avons déjà dit plus haut que dans certains Rituels on rencontre en effet, à l'endroit où se lit cet acte du service, l'indication [illegible], qui a complètement disparu des nôtres. Nous pensons donc que le tétragramme a été prononcé dans les confessions partout où nous lisons [illegible] : que nous avons réduit dans nos synagogues les trois prosternements pour chaque confession à un seul, parce que, à la vérité, le nom de Jahvé n'est plus prononcé du tout hors du temple, et qu'il ne s'agit plus aujourd'hui que d'un souvenir à rappeler ; qu'enfin le prosternement a été supprimé tout à fait, ainsi que la formule, au moment où le grand-prêtre place le jeton sur la tête du bouc expiatoire. La différence entre בשם et בשם s'explique, à notre avis, suffisamment par la raison que, la première fois, il s'agit d'une simple invocation, tandis que le *bêt* de *baschêm*, placé dans la demande du pardon, est une adjuration adressée à Dieu et qui exige cette préposition.

[1] Cf. *Revue des Études juives*, I, p. 178, note 3.

Cependant, tout en admettant que le mot *schêm*, qu'il soit précédé de l'article ou de la préposition, désigne le tétragramme dans les confessions du Kippour, et que ce soit là l'origine des nombreuses variantes qui se sont glissées dans les formules du Rituel, la différence entre *haschêm* et *baschêm* n'en existe pas moins dans les écrits rabbiniques, lorsque l'un ou l'autre de ces deux mots est précédé du verbe *bêrêch* (ברך). Dans ce cas, ברך את השם signifie « réciter une eulogie », en remplaçant le tétragramme, comme l'habitude en est établie, par *schêm* « nom », ou *adônâï*, « Seigneur », ou bien encore, en grec par κύριος, qui a le même sens; ברך בשם, ou plus complètement ברך השם בשם veut dire « réciter l'eulogie en prononçant le tétragramme[1]. » Le passage le plus concluant à cet égard n'a pas été cité par M. Geiger, c'est le suivant : תני גוי שבירך את השם עונין אחריו אמן בשם אין עונין אחריו אמן (j. *Souccah*, III, 11, fol. 54 *a*; j. *Megillâh*, I, 11, fol. 72 *a*; j. *Berâchôt*, VIII, vers la fin, d'une manière inexacte et incomplète). Nous traduisons : « Quand un Samaritain prononce une eulogie sans le tétragramme, l'Israélite doit répondre par *âmên*; mais s'il y met le tétragramme, l'Israélite ne doit pas répondre *âmên*. » En rendant גוי par Samaritain, comme s'il y avait כותי, nous nous sommes conformé à l'expression de m. *Berâchôt*, VIII, 7, où il est dit : עונין אמן אחר ישראל המברך ואין עונין אחר כותי המברך עד ששמע כל הברכה « On répond *âmên* après une eulogie récitée par un Israélite (sans l'avoir entendue exactement); mais on ne répond pas *âmên* après une eulogie récitée par un Samaritain, à moins de l'avoir entendue tout entière. » Raschi et R. Obadiâ de Bertinora donnent comme raison de cette interdiction, qu'on doit craindre que le Samaritain

[1] Il est cependant certain que, m. *Berâchôt*, IX, fin, les mots : והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם « on a ordonné qu'on doit saluer son prochain *baschêm* » signifient qu'on ajoute le nom de Dieu à son salut, sans songer au tétragramme. On imite, en cela seulement, l'exemple de Bôaz qui, au lieu de dire aux moissonneurs « salut! » leur adresse les mots : « Que Dieu soit avec vous! » (*Ruth*, II, 4). Le paragraphe est évidemment incomplet; car d'habitude, un *tiqqoun*, établi par les docteurs, est précédé de ce qu'on faisait autrefois (בראשונה). Je suppose qu'on se servait d'abord du classique השלום, suivi de la réponse שלום, cf. *Gen.*, XXIX, 6, XLIII, 27, 28, et *passim*; mais, en introduisant le nom de Dieu dans le salut, on voulait peut-être trouver le moyen de distinguer son interlocuteur et de savoir s'il était Samaritain, puisqu'un homme de cette secte ne se serait pas abstenu d'employer le tétragramme, ou bien, un judéo-chrétien qui saluait et répondait au nom du Christ. Dans aucun cas, nous ne saurions admettre avec M. Grætz (*Gesch. de Juden*, IV, p. 458), qu'il s'agit dans ce paragraphe d'une permission de prononcer le tétragramme. Le *midrasch*, cité par M. Grætz, si le fait qu'il allègue est vrai, ne prouve qu'une chose, à savoir, que, parmi les moyens qu'employa Bar-Koziba pour faire croire à sa mission messianique, fut aussi celui de permettre la prononciation du tétragramme dans les prières solennelles.

n'ait pensé au mot Gérizim en disant l'eulogie. Comment connaîtrait-on aussi la pensée intime du Samaritain, si on l'avait attentivement écouté? Le sens pas saisir le vrai sens de la Mischnâh. Elle s'explique par la baraïta que nous venons de citer : le Samaritain peut être soupçonné à juste titre d'avoir prononcé le tétragramme, puisque cette secte n'a jamais évité de l'employer, et il faut donc avoir écouté attentivement l'eulogie pour qu'il soit permis d'y répondre. La Tosefta de *Berachôt*, III, 36, établit une distinction entre le païen et le Samaritain, en accordant plus de confiance au premier qu'au dernier. Elle dit : עכו"ם אומר ברוך שם הכבוד ישראל אומר ברוך שם כבוד מלכותו. C'est que le païen, récitant l'eulogie en grec, se servait certainement de κύριος, tandis que le Samaritain pouvait bien avoir prononcé le tétragramme.

On a dans ces derniers temps soulevé des difficultés sur le sens véritable de l'expression שם המפורש. Cependant Munk (*Guide des Egarés*, I, p. 567 et Geiger (*Urschrift*, p. 264) en ont donné l'exacte signification. Les termes de la mischnâh *Sanhedrin*, VII, 5, עד שיפרש השם sont interprétés authentiquement par l'équivalent donné par la baraïta עד שיברך שם בשם, ce qui veut dire d'après ce que nous venons d'exposer plus haut : « jusqu'à ce qu'il récite l'eulogie avec le tétragramme[1]. » L'opposé du *nom explicite* est le *kinnoui* כינוי. On entend par là les mots *schém*, *adônâï*, etc., qu'on prononce à la place du tétragramme.

[1] Voy. *Zeitschrift d. D. M. G.*, XXXII, p. 465 et suiv. (art. de M. Nestle); XXXIII, 297 (art. de M. Fürst); XXXV, 162 et suiv. (art. de M. Nager); XXXVI, p. 410 et suiv. (art. de M. Fürst). Les citations de Jacques d'Edesse, données par M. Nestle, ont un intérêt de curiosité; il peut être intéressant d'entendre un évêque jacobite se prononcer sur un terme technique de la liturgie hébraïque. Mais la désignation du tétragramme par שם המפורש est hors de doute. Il est aussi certain que le mot הזכרה se rapporte non seulement au tétragramme, mais aussi à tout nom de Dieu considéré comme saint, tels que אל, אלוה, אלהים, אדני, יה, etc. — Dans la formule de והכהנים, le *Siddour* de R. Saadia porte : מנין ששומעים את שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול, où il faut sans doute traduire : « Au moment où ils entendaient le tétragramme sortir de la bouche du grand-prêtre. » C'est aussi la leçon de notre Mischnâh. D'autres Rituels changent cette leçon et donnent את... השם הנכבד והנורא מפורש יוצא מפי כ"ג; alors le mot מפורש peut avoir le sens de « distinctement », d'autant plus que dans certains cas les prêtres avaient coutume de couvrir et d'envelopper le tétragramme dans une cantilène qui empêchait les auditeurs, fussent-ils même tout à côté des prêtres, d'en percevoir la prononciation. Voy. b. *Qiddouschin*, 71 *a*, où il est dit que « les prêtres scrupuleux avalaient le tétragramme dans une cantilène » (מבליעין אותו בנעימה). R. Tarphon y raconte qu'en se tenant sur l'estrade, à côté de son oncle maternel, et en penchant l'oreille vers le grand-prêtre, il n'a pu saisir la prononciation du tétragramme. Ceci devait se passer dans les dernières années avant la destruction du temple; les prêtres peu instruits de cette époque auraient-ils eux-mêmes oublié la prononciation traditionnelle? Ou bien s'agissait-il alors de la bénédiction sacerdotale, tandis que, pour les confessions du Kippour, on le faisait entendre distinctement?

Mais, en dehors de ces surnoms ou *kinouïm,* on nomme également *kinnouï* les mots qui ne sont point l'équivalent moins solennel du terme qu'ils doivent remplacer, mais des mots imaginés, dénués de sens et qui n'ont qu'une ressemblance apparente et fortuite avec un autre mot au lieu duquel on les prononce. Tels sont les mots נזיד, נזיח, פזיח, etc., qu'on dit au lieu de נזיר (m. *Nâzir*, I, 1); חרק, חרך, חרף, qu'on dit pour חרם (m. *Nedarim,* I, 2). Ce sont encore des termes analogues que les témoins employaient dans leurs dépositions contre le blasphémateur. Durant l'instruction longue et minutieuse, pendant laquelle la véracité des témoins faisait l'objet d'un examen scrupuleux, ces témoins, par respect du nom divin, ne se servaient pas même, en racontant ce qu'ils avaient entendu, des équivalents ordinaires. Ils devaient seulement à la fin de la procédure, après la condamnation, satisfaire à la loi, citer textuellement les blasphèmes du coupable et prononcer dans cette circonstance le tétragramme. Avant ce moment ils étaient obligés de remplacer même les équivalents par des mots, comme יסה, יוסה, יוסי, qui renferment deux ou trois lettres du tétragramme. Ces trois formes usitées du nom propre Yôsê (=יוסף) ont produit la phrase inintelligible de יכה יוסי את יוסה qui se lit dans le paragraphe cité, et dont le premier mot devrait être changé en יסה, à moins de maintenir יכה qui contient également deux lettres du nom ineffable et qui permettait de réunir dans une phrase mnémotechnique les trois *kinnouïm.*

NOTE V

LES SACRIFICES MENTIONNÉS, CHAP. VII, 8

L'opinion que nous avons fait entrer dans notre texte est celle de R. Eliézer. Elle est contredite par R. Akiba qui soutient que les deux béliers et les sept brebis étaient sacrifiés immédiatement après le *tâmid* du matin, avant qu'on commençât le service spécial du jour, tandis que le taureau de l'holocauste et le bouc expiatoire (*Lév.*, XVI, 27), dont il a été question, chap. VI, § 7, étaient immolés en même temps que ce *tâmid* du soir, par conséquent après la lecture des péricopes. (ר' עקיבא אומר עם תמיד של שחר היו קרבין ופר העולה ושעיר הנעשה בחוץ היו קרבין עם תמיד של בין הערבים). Abstraction faite des travaux à accomplir après que les

parties grasses étaient retirées du corps de l'animal (voy. *ci-dessus*, p. 56, n. 1), notre rédaction n'est pas d'accord avec R. Akiba, puisqu'elle se tait, chap. III, § 4, en parlant du *tâmid* du matin, sur les autres victimes qui, selon ce docteur, auraient été immolées en même temps. D'autre part, on ignore à quel moment R. Eliézer place l'holocauste du taureau et le sacrifice du bouc expiatoire. On échappe à une partie de ces difficultés, en n'attribuant à R. Akiba que les mots : עם תמיד של שחר היו קרבין, et en commençant une nouvelle proposition au mot ופר. Ces deux docteurs, dans ce cas, s'accorderaient à dire que l'holocauste et le bouc expiatoire précédaient le *tâmid* du soir. Mais il reste alors incertain si ces sacrifices précédaient ou suivaient la sortie de la cuillère et du brasier. Car il se pourrait très bien que le § 3 se proposât seulement de nous dire comment les sacrifices additionnels de la fête (מוספים) étaient distribués entre les deux *tâmid*, si une partie en était ajoutée à celui du matin, ou non. Il se peut néanmoins que la sortie de la cuillère et du brasier se fît entre le sacrifice du taureau et du bouc et celui du *tâmid*. Il y a même une supposition d'après laquelle l'opinion de R. Akiba irait jusqu'à העולה, ce qui adjoindrait encore l'holocauste aux victimes immolées en même temps que le *tâmid* du matin. Mais d'abord la phrase serait défectueuse ; puis on ne saurait de nouveau pas quel moment R. Eliézer assignait à l'holocauste. Quoi qu'il en soit, la rédaction de la Mischnâh est obscure et ne se prononce pas sur le moment où le *tâmid* du soir devait être immolé. Dans le § 4 il n'est question que de l'encens et du nettoyage des lumières qui accompagnent le *tâmid*, mais on ne dit pas un mot de la brebis.

Le Bablî (fol. 70 *a* et *b*) discute ces points divers sans conclure ; la Tosefta n'est guère plus claire. Les commentateurs sont en désaccord, et, tandis que les uns placent le sacrifice de la brebis du *tâmid* avant la sortie de la cuillère et du brasier, les autres pensent que l'immolation précédait l'offre de l'encens et le nettoyage des lumières. D'autres encore placent même le sacrifice du bouc expiatoire et celui de l'holocauste avec le *tâmid* du soir, après la sortie de la cuillère et du brasier. Les plus anciens *Ordres du service* nous présentent également deux décisions différentes. Le *Sêder* de R. Amram (II, 51 *a*) met le *tâmid* après les sacrifices des sept brebis et du bouc expiatoire (ואת שבעת כבשים תמימים ואת השעיר הנעשה בחוץ ואת התמיד של הערבים), et ne mentionne que l'encens, etc. après la dernière ablution (וקדש ידיו ורגליו נכנס... להקטיר וכו'). Les quatre *Abôdâh* du *Kôbês* donnent l'opinion contraire : Iôsê ben Iôsê (p. 9, l. 19-20) : ...ושב ונתקדש. ידיו ורגליו

: תמיד הערבים. יעשה כסדר. והקטיר קטרת. בין נתחים לנסך[1] : (cf. m. *Iômâ*, III, 5); Saadia (p. 17, l. 7-8) : בשובו טרבל ופז יעטה ויקדש עוד ככתבו . שי הערבים ילטה מנחתו ונסכו אחרי שובו. בשיר נסך וסמים יטה ונרות המערכה הכשיר ; R. Joseph ben Abitour (p. 24, l. 35) : תלבושת בד עוטה להשלים שנים ליום עולה תמיד. Enfin le quatrième *Sêder* donne (p. 116, l. 15-16) l'*Abodâh* de Troyes : רחץ וסיפג ועטה כלי פז. ויקדש עוד ידיו ורגליו : רצוי תמיד הגיש בערבים. והקטיר קטרת בין נתחים[2].

Il résulte des différences d'opinion qui existent entre l'*Abôdâh* de R. Amram et la première du *Kôbês*, qu'elles ne peuvent pas être toutes les deux de Iôsê ben Iôsê. Le *Siddour* de R. Saadia du reste tranche cette question; il nous donne trois *Ordres* : 1° Celui qui commence par אזכיר גבורות (*Kôbês*, p. 1 et suiv.), précédé des mots : אול מא אבתדי בה פסוק ליוסי בן יוסי והו יצלח ללתמיד (?) ; 2° celui qui commence par אתה כוננתה עולם מראש, qui ne doit pas être confondu avec l'*Abôdâh* de Troyes qui commence par les mots אתה כוננת עולם ברב חסד ; il a en tête les mots : ואלפסוק אלתאני הו לגמיע עלמא ישראל (le Siddour de R. Amrâm l'attribue faussement à Iôsê ben Iôsê); et 3° celle qui débute par בר"ר יצדקו ויודוהו פנימי חכמה לְפָנָי[3] (*Kôbês*, p. 10) et que Saadia fait précéder de la note suivante : ואלפסוק אלתאלת אלפתה אנא וקד כנת אלפת גמאעה אלפואסיק אלא אנהא כבאר ליס ארי רסם שי מנהא הני אלא הדא לצגרה. « La troisième pièce est de ma propre composition ; j'avais déjà composé un recueil de pièces, mais à cause de leur étendue, je n'ai cru devoir en consigner ici que celle-ci, à cause de sa brièveté. » On voit que le Gâôn s'exprime avec précision sur la provenance des différentes *Abôdâh*, et son opinion doit être acceptée. La seconde de son *Siddour*, qui s'attache servilement à la rédaction de la Mischnâh, et qui présente une opinion que nul autre *sêder* ne reproduit, est peut-être la plus ancienne ; cependant elle a l'alphabet renversé. L'*Abôdâh* de Troyes et celle de Rome présentent un grand nombre de parallèles avec celle de Iôsê b. Iôsê du *Kôbês*, comme l'a observé M. Zunz (*Literaturgeschichte d. synagogalen Poesie*, p. 643) ; celle-ci pourrait être prise pour une rédaction nouvelle et plus étendue de la rédaction française, si l'ancienneté de Iôsé n'était pas si solidement établie. Il est encore digne de remarque qu'aucune *Abôdâh* ne fait mention d'un sacrifice adjoint au *tâmid* du matin ; toutes

[1] Ces petites phrases sont formées de nouveau de quatre à cinq syllabes ; voyez ci-dessus, p. 70, n. 2.

[2] Dans l'*Abôdâh* romaine (אזכר סלה) s. v. תכלית, les mots עם מוספין ונסכיהם ont été biffés avec raison par Luzzatto.

[3] C'est ainsi qu'il faut corriger *Kôbês*, p. 10, l. 1 ; cf. I *Rois*, VI, 17.

cations différentes de *schetiyâh* : il dérive d'abord ce mot de *schâtâh* (שתה) « fonder », et ensuite de *scheti* (שתי) « chaîne d'un tissu. » Saadia a, en outre, en vue un passage du Talmud de Jérusalem (*Tâanit*, 64 *c*) ainsi conçu : R. Zeérah dit : Les femmes qui ont l'habitude de ne pas tisser depuis le commencement du mois d'Ab suivent un usage qui a son origine dans ce fait que, pendant ce mois, la pierre *schetiyah* a cessé d'exister (par suite de la destruction du temple). Il y a encore une allusion dans le verset (Ps., XI, 3) : Les fondements (שתות) seront renversés. » — La première interprétation de Saadia repose sur le Babli, *Iômâ*, 54 *b*.

J. DERENBOURG.

ÉTUDE HISTORIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE

SUR LA ROUE DES JUIFS

DEPUIS LE XIIIe SIÈCLE

Depuis le commencement du XIIIe siècle, les Juifs d'Occident furent soumis à l'obligation de porter sur leurs vêtements un signe extérieur destiné à les distinguer des chrétiens. C'est une particularité que presque tout le monde connaît, mais ce que l'on ignore généralement, c'est ce en quoi consista ce signe, quelles en furent l'origine, la forme, la matière, la couleur, les dimensions, etc. Grâce à quelques textes qui nous ont été conservés surtout par les canons des conciles, les ordonnances des rois et divers statuts, j'espère faire un peu la lumière sur cette question : je désire, en publiant cette courte étude que je sais d'ailleurs devoir être très incomplète[1], attirer l'attention des érudits sur des textes encore inconnus ou sur des monuments figurés qui représentent des Juifs avec ce signe, parce que ces textes, ces monuments peuvent fournir des éléments de critique d'une certaine valeur.

L'Eglise eut l'initiative de cette mesure; elle voulait ainsi empêcher les unions entre chrétiens et juifs[2]. Ce fut du moins le

[1] Je recevrai avec la plus vive reconnaissance les communications de tous genres qui pourraient m'être adressées à ce sujet.

[2] ... Contingit interdum quod per errorem christiani Judæorum seu Saracenorum et Judæi seu Saraceni christianorum mulieribus commisceantur. Ne igitur tam damnatæ commixtionis excessus per velamentum erroris hujusmodi, excusationis ulterius possint habere diffugium, statuimus ut tales utriusque sexus in omni christianorum provincia, et omni tempore qualitate habitus publice ab aliis populis distinguantur... (*Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, t. XIII, col. 1003 et 1006). — Prælati procedant contra ipsos Judæos interdicendo commercia cum eis... (Concile de Valence en Dauphiné, tenu vers 1248. *Sacrosancta concilia*, t. XIV, col. 114). In sacro generali concilio provida fuit deliberatione statutum ut Judæi

pour les filles; ceux d'Avignon, de 1326, et de Vabres, le portent à quatorze pour les garçons et douze pour les filles.

La place ordinaire de la roue était sur la poitrine. Elle est expressément déterminée par la plupart des canons des conciles[1], par les statuts de Raymond VII, comte de Toulouse, et par ceux d'Avignon, de Marseille et de Nice. Il y eut, à la vérité, des exceptions, mais beaucoup plus tard et probablement dans le seul Comtat-Venaissin. J'en parlerai plus loin. Saint Louis et Alphonse de Poitiers, par leurs ordonnances de 1269, et Philippe le Hardi, par celles de 1272 et de 1283, prescrivent une deuxième roue qui sera placée derrière le dos[2]. L'ordonnance de Louis X est moins précise : « ils porteront, dit-elle, le signal où ils l'avoient acoustumé de porter. » Sous le roi Jean, on revint à la roue unique[3], et cette disposition fut maintenue par Charles V, qui veut que les Juifs « portent leur enseigne acoustumée au-dessus de la ceinture. » Elle devait être fixée ou cousue sur le vêtement de dessus, ou encore, comme le dit l'ordonnance de Louis X, « pourtrait de fil ou de soye. »

En ce qui concerne la matière de la roue, les canons des conciles et les statuts municipaux sont absolument muets, mais il est probable que le feutre ou le drap furent adoptés partout et de très bonne heure, en conformité des prescriptions d'une bulle de Grégoire IX, de 1233 ou de 1234[4]. C'est la matière qui fut imposée par saint Louis, par Alphonse de Poitiers et, en 1283, par Philippe le Hardi[5]. Si on en excepte les dérogations à cet usage qui eurent lieu postérieurement dans le Comtat-Venaissin, je pense qu'il faut admettre que le feutre, l'étoffe, le fil et la soie[6] furent seuls employés. Je ne sais ce qui a autorisé Pasquier à dire

[1] Notamment par ceux de Narbonne, d'Arles de 1234, de Béziers, d'Albi, d'Avignon de 1279 et de 1326, de Nîmes de 1284, de Vabres, et par les statuts synodaux de Rodez et de Nîmes.

[2] ... Retro, disent les ordonnances de saint Louis et d'Alphonse de Poitiers; — in dorso,... et aliam inter scapulas, disent celles de Philippe le Hardi. — L'ordonnance de saint Louis et celle d'Alphonse de Poitiers, qui en est, pour ainsi dire, la copie, paraissent avoir été calquées sur une bulle de Grégoire IX, dont il sera plus loin fait mention à diverses reprises.

[3] Une grant rouelle bien notable... (*Ordonnances*, *l. cit.*).

[4] Cette indication m'est fournie par l'*Historia social. politica y religiosa de los Judios de España y Portugal*, t. II, p. 22 et 197, de D. José Amador de los Rios, qui ne paraît pas très sûr de la date. Je fais rechercher dans les registres du Vatican le texte de cette bulle, qui est d'une importance exceptionnelle pour le sujet dont je m'occupe.

[5] ... Rotam de feltro seu panno ... Cette désignation est absolument la même dans la bulle de Grégoire IX.

[6] Voy. l'ordonnance de Louis X.

que les Juifs avaient jadis eu sur l'épaule une rouelle ou platine d'étain[1].

La couleur, qui paraît avoir été d'abord prescrite, est le jaune safran. La bulle de Grégoire IX nous en fournit encore le premier exemple[2]. Saint Louis et Alphonse de Poitiers ordonnent aussi le jaune. Philippe le Hardi, Louis X et Philippe V s'en tiennent, autant qu'on peut en juger par les termes vagues de leurs ordonnances, aux prescriptions de leurs prédécesseurs[3]. Le roi Jean modifie la couleur et, de jaune qu'était la roue, elle devient « partie de rouge et de blanc. » Une miniature du ms. français 820 de la Bibliothèque nationale (*Recueil des miracles de Nostre Dame*), nous en donne, au fol. 192, un curieux exemple. Elle représente un Juif revêtu d'une robe et d'un capuchon verts; par dessus, il porte un manteau d'un rouge pâle, avec la roue mi-partie de rouge plus foncé et de blanc sur la poitrine. Cette disposition des deux couleurs ne semble pas avoir duré ou du moins avoir été rigoureusement observée. Car une autre miniature du ms. lat. 919, qui est le livre d'heures du duc de Berry, exécuté en 1409, représente au fol. 48 v°, un Juif coiffé du chapeau pointu, portant sur la poitrine une large roue, dont le pourtour est rouge et le fond blanc[4]. Le vêtement sur lequel elle est appliquée est violet; par conséquent la roue est pleine. Un autre monument figuré un peu antérieur, fait entre les années 1401 et 1409, nous montre aussi deux Juifs avec la roue sur la poitrine; ces roues ne sont pas parties; elles sont formées par un simple trait. Malheureusement cette dernière représentation ne me fournit aucune donnée en ce qui concerne la couleur, parce qu'elle est en camaïeu[5].

[1] *Recherches sur l'état de la France*, p. 604.

[2] De feltro seu panno croceo.

[3] Ad signa portanda quemadmodum prædictus genitor noster statuit... — et sera d'autre couleur que la robbe (*Ibid.*, p. 1315)... — nec non signa quæ ante eorum captionem portare consueverant, faciatis ipsos in eorum vestibus superioribus evidenter portare...(*Ibid.*, p. 1317).

[4] Cette miniature appartient au genre dit des grotesques.

[5] Cette peinture est dans le magnifique ms., qui porte le n° 167 du fonds français; elle est au fol. 134. Elle représente quatre Juifs dont deux, ceux qui ont la roue, sont au premier plan; un de ceux-ci et un de ceux qui sont au deuxième plan, ont une hotte derrière le dos; ils sont chassés par un diable tenant un bâton. Cette représentation est accompagnée des deux textes suivants, en latin et en français, qui servent de commentaire au verset 31 du chapitre I des Proverbes: Hoc significat quod Judei huc usque separati sunt a consilio et auxilio Domini, quia consilio pessimo ducti petierunt ut Barrabas dimitteretur et Christus innocens crucifigeretur. — Ceci segnefie que les Juis sont encore jusques a dessevrez du conseil de Dieu, car ils refusèrent le sien et usèrent de leur propre conseil; si en sueffrent la peine temporele de cheitivaison par tout le monde et après esperituele,

Les canons des conciles et les statuts municipaux ne faisant pas mention de la couleur de la roue, je pense qu'il est permis d'admettre, sans crainte d'erreur, que le jaune fut employé au moins depuis que Grégoire IX en eut prescrit l'usage jusqu'à la promulgation de l'ordonnance du roi Jean. De même encore nous trouverons des exceptions à ces règles dans le Comtat-Venaissin, à une époque plus rapprochée de nous.

La plupart des textes contiennent une indication relative aux dimensions de la roue. A défaut de mesures précises, il est dit, par exemple, que la roue doit être ample, apparente, etc. [1]. On voulait ainsi empêcher les Juifs de dissimuler le signe, mais on aurait pu difficilement les empêcher d'interpréter à leur façon et à leur avantage des canons, des ordonnances ou des statuts conçus dans des termes trop vagues. Aussi les dimensions sont-elles le plus souvent déterminées d'une manière exacte. Voici l'indication des dimensions prescrites par les conciles de Narbonne, de Béziers, d'Albi et les statuts de Raymond VII : pour la largeur du cercle, un doigt ; pour l'espace vide, un demi-palme [2] ; par les conciles d'Arles, d'Avignon, de 1326, et de Vabres, pour la largeur du cercle, trois ou quatre doigts ; par les statuts de Marseille, un palme ; par la bulle de Grégoire IX, quatre doigts pour la largeur du cercle ; par les ordonnances de saint Louis et d'Alphonse de Poitiers, quatre doigts pour la largeur du cercle et un palme pour l'espace vide. Sous le règne de Louis X, la roue « sera large d'un blanc tournois d'argent au plus », soit de 18 ou 19 millimètres ; sous le roi Jean, elle atteindra les dimensions de son grand sceau, environ 35 millimètres [3] ; enfin sous le règne de Charles V, « sera ladicte enseigne du large du seel de nostre Chastellet de Paris », environ 50 millimètres [4]. Il y eut à ces règles des dérogations autorisées. M. Saige nous apprend, en effet, dans son ouvrage sur les Juifs du Languedoc [5] que, en 1279, l'abbé de Saint-Antonin de Pamiers permit aux Juifs de porter, au lieu de la large roue imposée, une roue étroite, en fil, très peu visible, brodée sur leurs

[1] ... Rotis aut signis aliis in exteriori eorum habitu patentibus utantur (concile d'Arles)... — per quæ faciliter et distincte valeant a christianis agnosci pariter et discerni (concile d'Avignon, de 1279)...—Signum portent notabile, apparens rota (statuts de Nice)... — bien notable... et telle que l'en puisse bien apercevoir ou vestement dessus, soit mantel ou autre habit... (ordonnance du roi Jean).

[2] Je ne saurais indiquer exactement les dimensions du palme ; peut-être équivaut-il à l'étendue de la main. Littré dit que le palme en Provence a une longueur de neuf pouces, soit environ 24 centimètres.

[3] Douët d'Arcq, *Collection de sceaux*, t. I, p. 274.

[4] *Ibid.*, t. II, p. 183.

[5] P. 40.

vêtements. En 1280, Philippe le Hardi confirma cette disposition bienveillante [1].

Des textes qui m'ont fourni les renseignements sur les dimensions de la roue et des monuments figurés que j'ai signalés plus haut, il résulte que la roue était le plus souvent évidée et parfois pleine. Un passage cité dans l'*Histoire littéraire de la France* donne de la roue la description suivante assez curieuse pour être rapportée : « La forme de ces signes était une roue d'étoffe cra-
» moisie d'un palme de diamètre et de quatre doigts de largeur
» à la circonférence, dont le milieu se composait d'étoffe noire en
» forme de lune décroissante [2]. »

Les sentiments des chrétiens pour les Juifs pendant le moyen âge sont trop connus pour qu'on ne s'explique pas le peu d'empressement de ceux-ci à se soumettre à une mesure qui les signalait à la haine publique ; aussi cherchaient-ils à s'y soustraire. Mais les bulles des papes, les canons des conciles et les ordonnances ne tardaient pas à les rappeler à la réalité. La bulle du pape Alexandre IV, adressée le 3 septembre 1257, à saint Louis, à Charles d'Anjou et à Hugues IV, duc de Bourgogne, les invite à faire exécuter les prescriptions du concile de Latran relatives aux Juifs et notamment en ce qui concerne le signe [3]. Il est juste de reconnaître que l'Église n'a pas été au-delà des avertissements et des menaces canoniques et que toutes les mesures de rigueur, amendes, peines corporelles, etc., prises contre les Juifs récalcitrants, émanaient du pouvoir séculier. C'est la commune de Marseille qui, la première, semble être entrée dans cette voie. Elle condamne tout Juif trouvé sans le signe à une amende d'au moins 5 sous pour chaque contravention [4]. Saint Louis et Alphonse de Poitiers élèvent l'amende jusqu'à la somme de 10 livres tournois, qui seront en partie converties en œuvres pies [5] ; en outre le

[1] De plus, vous laisserez les Juifs de Pamiers, que vous contraignez, comme nous le comprenons, à porter la marque dont se servent les Juifs de France, se servir de celle que l'abbé de Pamiers leur a prescrite, pourvu qu'elle les distingue suffisamment des chrétiens (Vaissete, *Histoire générale de Languedoc*, t. IV, p. 33).

[2] P. 567, traduction d'une chronique juive rapportée par Salomon ibn Verga, dans son livre « Verge de Juda » (שבט יהודה).

[3] .... Serenitatem (ou nobilitatem) tuam rogamus et hortamur attente per apostolica tibi scripta mandantes quatinus predictos Judeos ad deferendum signum quo a christianis qualitate habitus distinguantur (*Revue des Etudes juives*, t. I, p. 117).

[4] .... Si quis contra fecerit, solvat perinde pro qualibet vice pro pœna quinque solidos vel plus ad libitum rectoris (*Histoire de la commune de Marseille*, p. 167).

[5] .... et nihilominus idem Judæus qui sic inventus fuerit sine signo puniatur usque ad X libras turonensium, ita tamen quod pœna hujusmodi summam non excedat prædictam et hujusmodi emendæ ponantur ad partem per nos vel de mandato nostro in pios usus convertendæ (*Ordonnances*, *l. cit.*).

dénonciateur aura le vêtement de dessus du Juif [1]. Philippe le Bel prescrit la levée des amendes dues pour cette transgression, mais sans en fixer le chiffre [2]; Charles V la réduit à 20 sous parisis pour chaque fois [3]; enfin, à Nice, la moitié du vêtement de dessus pourra être attribuée au délateur, l'autre moitié au Conseil de ville [4].

D'après la chronique rapportée par Salomon ibn Verga, des châtiments corporels auraient été infligés à ceux des Juifs qui avaient été trouvés sans le signe. Des menaces de mort étaient proférées contre eux, mais elles ne paraissent pas avoir été suivies d'effet [5]. « Après quelque temps, la main des inquisiteurs s'appe-
» santit sur notre nation ; dans toute la Provence, ils tirèrent des
» Juifs beaucoup d'argent ; un grand nombre d'hommes éminents
» à Marseille, à Aix et à Avignon sortirent avec les signes. L'in-
» quisition sévit surtout à Avignon, où l'on avait enfermé *les deux*
» *tuyaux d'or*, R. Mordekaï, fils de Joseph, et R. Israël. Ils furent
» relâchés et sortirent avec les signes, après avoir payé une
» amende énorme [6]. »

C'est à la demande de Paul Christiani, juif converti, que saint Louis rendit son ordonnance [7].

L'obligation pour les Juifs de porter la roue en public, quand ils sortaient [8], était quelquefois levée exceptionnellement, à titre temporaire ou définitif. M. Saige dit, dans son livre, qu'ils pouvaient, moyennant finance, se soustraire à cette obligation [9]. Elle cessait, sans doute, aussi à la suite de services rendus. Parmi les rares exemptions que j'ai rencontrées, je signalerai celle qui fut accordée par Alphonse de Poitiers à Mossé de Saint-Jean-d'Angély et à ses deux fils, pour les dispenser du port de la roue

[1] Et si quis Judæus postmodum sine prædicto signo in publico inventus fuerit, inventori vestis superior concedatur (*Ordonnances*, *l. cit.*).

[2] Mandement du 18 mars 1288, dans Saige, p. 220.

[3] .... et qui sera trouvé sens enseigne, il païera vint solz parisis d'amende à nous pour chascune fois (*Ordonnances*, *l. cit.*).

[4] Qui vero non portaverit, veste superiori sit ipso jure privatus, cujus vestis dimidia curiæ, et alia media delatori querenti. Sed per hoc juri illorum præjudicium inferre nolumus quibus ex statuto, vel consuetudine præscripta, sicut in aliquibus locis esse asseritur, vestis hujusmodi consuevit agi (*Statuta Niciæ*, col. 148).

[5] .... Quiconque serait trouvé sans ce signe devait être mis à mort (*Histoire littéraire*, t. XXVII, p. 566).

[6] *Ibid.*, p. 566-567.

[7] .... ad requisitionem dilecti nobis in Christo fratris Pauli Christini (*Ordonnances*, *l. cit.*).

[8] Conciles d'Arles, d'Albi, de Nîmes, d'Avignon, de 1326, de Vabres et statuts synodaux de Rodez et de Nîmes, 1336 et 1365.

[9] P. 22 — M. Saige cite le ms. lat. 4684, fol. 53, où devraient se trouver des exemptions. Je n'en ai trouvé aucune.

jusqu'à la Toussaint suivante [1]. De même, Charles V, par son ordonnance du 18 juillet 1372, exempte définitivement Manessier de Vezou, procureur général des Juifs du Languedoc, sa femme et ses enfants, Johannin, son gendre, Mathatias et sa mère, et Abraham, son fils [2]. La dispense fut accordée aux Juifs, lorsqu'ils étaient en voyage [3], par les conciles d'Arles, de 1234, d'Avignon, de 1326, et par Charles V. La partie de l'ordonnance de ce prince est tout à fait libérale et mérite d'être citée : « Et aussi avons » octroïé et octroïons aus dis Juys et Juives demourans et qui » demourent en nostre dit royaume, que en alant deuëment et » paisiblement par ycellui royaume, sens fraude et malengin pour » querir et faire lours neccissitez, il puissent aler paisiblement » parmi les villes et lieux où il ne sont point demourans, sens » arrest et sens y faire aucun contraux ; en païant toutevoies les » travers et païages ordenez acoustumez, sens ce que il soient » tenus de porter la dicte enseigne, se il ne leur plaist, jusques » à tems que il seront retournez ou lieu de leur domicile tant » seulement. Et oultre avons octroïé et octroïons à yceulx Juis et » Juives, que aucun Juyf ou Juyve ne soit puni d'aucune trans- » gression ou meffaitz fors que cellui tant seulement qui com- » mettra le délit, et que ce ne tourne à aucun préjudice aux autres » Juys, ne à la teneur de ces presens privilèges [4]. » L'ordonnance du roi Jean révoque tous les privilèges de ce genre qui auraient pu être accordés [5].

Les Juifs étaient obligés de payer au trésor royal une somme annuelle pour les roues [6]. Il semble aussi résulter de fragments de comptes qui nous ont été conservés, qu'elles leur étaient vendues ; c'est là du moins l'interprétation des auteurs du *Recueil des historiens de France*. Les baillis percevaient les sommes qu'elles rapportaient. En 1285, le bailli de Mâcon reçoit 27 sous, 5 deniers gros tournois et 2 sous, 6 deniers petits tournois. Le bailli de Touraine reçoit 61 livres, 2 sous ; celui d'Orléans, 50 livres. En 1295, ce dernier reçoit 30 sous [7].

[1] Collection Dupuy, ms. 822, fol. 236, ordonnance du 29 juillet 1270.

[2] *Ordonnances*, t. V, p. 498.

[3] .... nisi sint in viagio constituti. — D'après une communication de M. de Maulde, les médecins et les bailons avaient aussi le droit de n'en pas porter.

[4] *Ordonnances*, t. V, p. 498.

[5] .... non contrestant quelconques privilèges que eux ou aucuns d'eulx dient avoir ou aient de non porter icelle rouelle, lesquelx nous cassons, irritons et mettons du tout au néant quant à ce.... (*Ordonnances*, t. III, p. 642).

[6] Saige, p. 220 ; mandement de Philippe le Bel du 18 mars 1288.

[7] Ces fragments de comptes ont été publiés dans le *Recueil des historiens de France*, t. XXII, p. 757 et 763.

Enfin nous trouvons que parmi les objets laissés en gage, il y eut quelquefois des roues. Une curieuse particularité de ce genre est consignée dans le livre de Gustave Bayle sur *les médecins d'Avignon au moyen-âge*, dont M. Neubauer a rendu compte dans le dernier numéro de la *Revue des Études juives :* « Maître Dieu-» losal de Stella, juif et médecin d'Avignon, étant tombé malade, » et sa fille Réginette ayant épuisé ses ressources pour soigner » son père, emprunta de l'argent à maître Bonjues de Beaucaire, » physicien, et en garantie de ce prêt il déposa chez le prêteur » deux coffres remplis de vêtements et de joyaux. Après la mort » de Dieulosal on y trouva, entre autres, *des roues de soie* pour » les juives, un rouleau de parchemin contenant l'histoire d'Es-» ther, deux livres de matines à l'usage des femmes juives, en » hébreu vulgaire ou roman [1]. »

Il faut aller dans le Comtat-Venaissin pour savoir ce qui concerne, à partir du xve siècle, les Juifs qui étaient restés sur le territoire de la France actuelle. Les savantes recherches de mon confrère, M. de Maulde, et de M. Isidore Loeb, qui ont bien voulu me communiquer des notes recueillies par eux, me permettront de fournir encore quelques détails sur cette question.

La législation d'Avignon, qui prescrivait aux Juifs de porter sur leurs vêtements de dessus une roue sur la poitrine, du côté gauche, et aux femmes un voile, n'a pas varié à cet égard jusqu'au xve siècle. Les statuts de 1441, conservés dans un ms. du musée Calvet, ainsi que le concile d'Avignon de 1457 [2], reproduisent ces prescriptions qui, semble-t-il, étaient un peu tombées en désuétude. Deux bulles de Pie II, du 4 janvier et du 28 août 1459, ordonnent aux Juifs de porter une marque jaune « en dedans et en dehors de leurs habits sur deux plis [3]. » Ces dispositions ne furent pas pour cela beaucoup mieux observées, car une autre bulle d'Alexandre VI, de 1494, prouve qu'ils n'employaient plus qu'une roue en fil blanc, presque imperceptible [4]. Dans une bulle du 13 juin 1525, Clément VII impose aux Juifs le chapeau jaune et aux femmes un signe apparent [5]. En 1555, Paul IV, en 1566, Pie V

[1] T. V, p. 306-308. Le passage cité entre guillemets est extrait de l'article de M. Neubauer.

[2] Item, circa signum sive notam per Judæos deferendam cum quamplurimi in eis excedunt et vagantur hinc inde miscendo se pluribus, statuimus et renovamus laudabile statutum S. Rufi inconcusse observari (*Sacrosancta concilia*, t. XIX, col. 190).

[3] Archives d'Avignon, boîte 2, arm. 8, n° 9, J.

[4] *Ibid.* — A Valence, l'évêque avait tenu bon à cette obligation, par une ordonnance de 1441.

[5] Cette bulle est dans le t. I du cartulaire de l'évêché de Carpentras, conservé aux archives de cette ville.

et, en 1592, Clément VIII renouvellent les prescriptions de leurs prédécesseurs [1]. Enfin les Juifs du Comtat-Venaissin, s'autorisant de ce qui se passait à Rome même, prirent le chapeau noir, au lieu du jaune, se bornant à y appliquer un morceau d'étoffe ou de taffetas jaune, gris, blanc ; quelques-uns même un morceau de papier. Auparavant déjà plusieurs avaient commencé à porter un chapeau tirant sur le rouge.

Les résultats auxquels je suis arrivé ne sont peut-être pas définitifs, en ce qui concerne le signe des Juifs de France ; la découverte de nouveaux textes ou de nouveaux monuments figurés peut modifier certaines de mes conclusions, mais pas assez, j'espère, pour détruire l'ensemble de ma thèse.

En Espagne, comme en France, le port du signe semble aussi avoir eu pour but d'empêcher le contact des chrétiens avec les Juifs [2]. Il est de bonne heure imposé ; et si Honorius III, par une bulle du mois d'avril 1219, en dispense les Juifs de Castille [3], Jaime Ier, roi d'Aragon, par une ordonnance du 22 décembre 1228, les force à porter en public un signe et un vêtement qui les distinguent des chrétiens [4]. Grégoire IX, en 1233 ou en 1234 [5], insiste auprès de don Gutierre, archevêque de Santiago, pour que cette mesure reçoive son application. Si j'ai bien compris de los Rios, c'est Grégoire IX qui aurait le premier déterminé d'une façon rigoureuse la matière et la couleur de la roue [6], le feutre ou l'étoffe jaune safran, et fourni ainsi en partie le modèle des ordonnances de saint Louis, d'Alphonse de Poitiers, etc., qui furent en vigueur en France à la fin du XIIIe siècle et au commencement du XIVe. En 1234, Thibaud Ier, roi de Navarre, prescrit aux Juifs de ses Etats l'usage de la roue de feutre ou d'étoffe jaune [7] ; de

[1] Archives d'Avignon, B. 91, cote C. 2897.

[2] Licet in sacro generali concilio provida fuerit deliberatione statutum ut Judæi a christianis habitu distinguantur, ne illorum isti vel istorum illi mulieribus possint dampnabiliter commisceri.... (Bulle d'Innocent IV, à Ferdinand III, roi de Castille, citée par de los Rios, t. I, p. 364, aux notes). — Morel-Fatio, *Notes et documents pour servir à l'histoire des Juifs des Baléares sous la domination aragonaise du* XIIIe *au* XVe *siècle*, p. 12, extrait de la *Revue des Etudes juives*, t. IV, p. 31.

[3] De los Rios t. I, p. 362.

[4] Mieres, *Apparatus super constitutionibus curiarum Cathaluniæ*, 2e éd., Barcelone, 1621, d'après une communication de M. Balaguer y Merino, qui, par l'intermédiaire de mon ami, M. Morel-Fatio, a bien voulu me communiquer bon nombre de renseignements pour ce travail.

[5] De los Rios, t. II, p. 22 et 362.

[6] Quoniam volumus quod Judæi a christianis discerni valeant et cognosci, vobis mandamus quatenus imponatis omnibus et singulis Judæis utriusque sexus signa, videlicet unam rotam de feltro seu panno croceo in superiori veste consutam ante pectus, et retro ad eorundem cognitionem, cujus rotæ latitudo sit in circumferentia quatuor digitorum (De los Rios, t. II, p. 197).

[7] [illegible] t. II, p. 22.

même, le pape Innocent IV, par une bulle adressée de Lyon, le 15 avril 1250, à Ferdinand III, roi de Castille, lui recommande de veiller à ce que les Juifs aient le signe[1]. Alphonse X le Sage, roi de Castille, introduit dans la loi d'une manière formelle l'obligation du port de la roue et condamne les délinquants à une amende de 10 maravédis ; ceux qui ne la paieraient pas recevraient 10 coups de fouet[2].

En 1301, d'après Mieres, Jaime II renouvelle l'ordonnance de Jaime Ier. Malgré les bulles des papes et les injonctions des rois, les Juifs d'Espagne trouvaient le moyen de se soustraire à la mesure qui les frappait ; le concile de Zamora, de 1313, et les cortès de Palencia, tenues la même année par l'infant don Juan, en étaient réduits à le constater, sauf à promulguer des statuts également destinés à être éludés[3]. Parmi les ordonnances du même temps, je dois encore signaler celle de la commune de Barcelone, du 19 mai 1313, relative à la roue, qui doit être bien apparente, de drap jaune ou rouge[4]. La couleur jaune est seule prescrite par une autre ordonnance du 2 janvier 1321 et la peine prononcée par la première contre les délinquants (20 sous d'amende ou le fouet) est remplacée par le fouet[5].

A peu près aussi à cette époque, le roi de Grenade Ismaïl-Abul-Walid-ebn-Abu-Saïd-ben-Faraj, qui régna de 1315 à 1326, imposa aux Juifs de ses Etats, à l'exemple des rois chrétiens ses voisins, un signe pour les distinguer des musulmans[6].

Les exemptions qui furent accordées aux Juifs paraissent avoir été relativement nombreuses ; à en juger par l'absence de toute règlementation pendant une période de cinquante années, et par la sévérité des ordonnances ultérieures, il est permis de supposer que

[1] De los Rios, t. I, p. 364, aux notes.

[2] *Ibid.*, t. I, p. 469, d'après la Partida VII, a, tit. XXIV, ley 11.

[3] Extrait des canons du concile de Zamora : Lo séptimo es que tambien judios como judias que trayan sennal çierta descubierta, por que paresca que andan departidos de los christianos, segunt diçe el derecho et se guarda en otras probinçias (De los Rios, t. II, pièces justificatives, p. 564).

[4] Ordonaren los conseylers e els prohomens de la ciutat que tot Juheu de qualque condicio sia deia porter capa axi com es acustumat. E qui capa no portara que haia a porter en la vestadura subirana sus el pists (*sic*) pres lo cabeç una roda qui sia be apparaxent de drap groch ho vermeyl e que sia axi ample com lo pla de la palma convinent e qui contra aço fara pagara per ban XX sols e si pagar nols pot sera escobat (Archives municipales de Barcelone, livre des délibérations de 1310 à 1313, fol. 42. Communication de M. Balaguer y Merino).

[5] .... una roda de drap groch cusida sobre la vestadura.... E qui contra asso fara sera escobat per la ciutat ab d (os) grans assots (Archives municipales de Barcelone, livre des délibérations de 1321 et 1322. fol. 21 v°). — A Lérida la peine infligée aux Juifs est de 2 livres ou de 20 coups de fouet (Villanueva, t. XVII, p. 38, ordonnances de Lérida, du 11 avril 1436).

[6] De los Rios, t. II, p. 198.

le port de la roue était à peu près abandonné. Voici quelques-unes de ces exemptions, dont je dois la communication à l'obligeance de M. Balaguer. En 1327, l'infant don Alphonse, et en 1336, le 1er juillet, don Pèdre III dispensent Mossé Naçan et Salomon Naçan, de Tarragone, de porter le vêtement propre aux Juifs, sauf à avoir sur leur vêtement de dessus une rouelle de couleur différente [1]. Le 3 janvier 1333, don Pèdre dispense Ismaël Morcat, Joseph et Isaac Morcat, frères, de Valence, de porter le manteau, la roue ou autre signe quelconque [2]; le 25 mai 1334, il accorde le même privilège à Joseph Almujucial, médecin de Lérida, pour le récompenser des soins qu'il avait donnés à plusieurs malades de sa maison [3]; le 25 juin suivant, à Isaac Bonavia, Juif de Balaguer [4]. Enfin pareilles exemptions sont accordées, le 4 juillet 1336, par le roi don Pèdre à Astruc Saltelli, Isaac Gratiani et à Vital Rosselli, de Barcelone [5].

Mais sous le règne de Henri II, roi de Castille, les anciennes prescriptions sont remises en vigueur et une ordonnance de 1371 édicte sous les peines les plus sévères que les Juifs « andoviessen senalados. [6] »

Une ordonnance, du 14 avril 1393, promulguée à Valence, impose aux Juifs le port de la roue jaune ou rouge sur la poitrine [7]. A Majorque, ils devaient avoir « à leur chaperon un capuchon » long d'un palme, fait en forme d'entonnoir ou de corne et cousu » jusqu'à la pointe. Lesdits Juifs ne pourront pas porter de man- » teaux, mais ils revêtiront par-dessus leurs habits de longues » robes (*gramalles*), où seront fixés à la partie extérieure les » insignes qu'ils ont coutume de porter. Lorsqu'ils voyageront, les » Juifs ne seront pas tenus de revêtir ce costume, afin d'éviter les » ennuis que cet accoutrement spécial pourrait leur attirer [8] ».

L'ordonnance de Ferdinand Ier, relative aux Juifs de Majorque, semble avoir été copiée sur celle de Valladolid, du 2 janvier 1412 [9].

[1] Archives de la couronne d'Aragon, registre 859, fol. 174.
[2] Archives de la couronne d'Aragon, reg. 576, fol. 17.
[3] *Ibid.*, fol. 39.
[4] *Ibid.*, fol. 43.
[5] *Ibid.*, reg. 859, fol. 177.
[6] *Ibid.*, t. II, p. 317.
[7] Sanpere y Miquel, *Las costumbres catalanas en tiempo de Juan I*, Barcelone, 1878, p. 280. — La roue doit être *groga o vermella*.
[8] Morel-Fatio, *Notes et documents pour servir à l'histoire des Juifs des Baléares*, p. 13, d'après l'ordonnance de Ferdinand Ier, donnée à Barcelone, le 20 mars 1413. — Voy. Villanueva, *Viage literario à las iglesias de España*, t. XXII, p. 258.
[9] .... A contar de los diez primeros dias de la promulgacion del *Ordenamiento*, no usaran los judios *capitores* con *chias luengas* mas de *un palmo* y hechas a manera

Une bulle du pape Benoît XIII, du 11 mai 1415, enjoint aux Juifs de porter la roue mi-partie jaune et rouge, pour les hommes sur la poitrine et pour les femmes sur le front. Elle présente une particularité curieuse; elle reproduit la grandeur et la forme du signe [1]. Malheureusement, Amador de los Rios, qui a imprimé cette bulle tout au long dans les Preuves de son deuxième volume, a négligé de relever cette particularité et la demande que j'ai adressée à l'archiviste de Tolède pour avoir une reproduction de cette roue est restée jusqu'à ce jour sans réponse. C'est le seul exemple que je trouve pour l'Espagne de la roue mi-partie.

Enfin, une ordonnance municipale de Barcelone, du 12 février 1479, prescrit aux Juifs qui entreront dans cette ville et y séjourneront plus de quinze jours, de porter la roue rouge sur la poitrine [2].

Les monuments figurés représentant les Juifs avec la roue paraissent être aussi rares pour l'Espagne que pour la France. M. Isidore Loeb en possède un, qui est de Manresa (Catalogne); la roue est rouge, évidée; elle est de la première moitié du XIVe siècle [3].

En Portugal, selon de los Rios [4], Innocent III et Honorius III

de embudo, é a *tuerto cosidas todas, todas, todas enredor fasta la punta*, llevanda *tabardos con aletas* en vez de *mantones*, y encima de todo las *señales bermejas* que ya traian, con pena de perder en contrario todas las prendas que vistieren (De los Rios, t. II, p. 500-501).

[1] .... Ad hæc antiqua jura exsequentes, quæ utriusque sexus Judæos in omni christianorum provincia, qualitate habitus publice ab aliis fidelium populis distingui mandarunt, statuimus ut in partibus in quibus Judæi tempore ut præsentis ita patens et eminens signum non portant, sicut hujusmodi constitutione disponimus, amodo signum eminens importiti coloris, rubei scilicet et crocei affixum deferant patenter, videlicet mares in superiori veste super pectus; feminæ vero super frontem, ejus scilicet magnitudinis atque formæ, quas in præsentibus fecimus designari (De los Rios, t. II, p. 509 et 641). — Il semble résulter de la bulle de Benoît XIII que les Juifs mettaient peu d'empressement à porter la roue, malgré les nombreuses ordonnances, tant ecclésiastiques que séculières, édictées à ce sujet. Une bulle de Martin V, du 3 juin 1425, renouvelle une fois de plus la prescription : .... auctoritate apostolica statuimus et etiam ordinamus quod quilibet dictorum Judæorum utriusque sexus in habitu suo aliquod speciale et eminens signum, sibi vigore præsentium per locorum ordinarios, ut a christifidelibus discernantur, induendum, seu imponendum, deinceps in perpetuum deferant, quo in oculis omnium Judæus, si masculus, et si femina fuerit, Judæa evidenter appareat, et absque illo nunquam incedere.... (Cocquelines, *Bullarum, privilegiorum ac diplomatum Romanorum pontificum amplissima collectio*, t. III, p. 453-454).

[2] .... Que tot Juheu que entrara en la present ciutat e aturara ultra los dits XV jorns o. durant aquells no posarara en hostalaries o posades comunes o no portara los senyals acustumats esser portats per Jueus, ço es rodella vermella del ample del palmell de lo ma posada en los pits en tal forma que per tot hom sia vista (Archives municipales de Barcelone, livre des délibérations de 1479, fol. 159. — Communication de M. Balaguer).

[3] Le prochain numéro de la *Revue* contiendra la reproduction de cette pièce de Manresa avec une notice sur le personnage qu'elle représente (*Note de la rédaction*).

[4] T. I, p. 275-276.... Mas de medio siglo.... y los Judios de Portugal andaban

recommandent l'usage du signe, mais il n'était pas encore appliqué en 1289, comme il résulte des plaintes du clergé portugais à Nicolas IV. Alphonse IV ordonna aux Juifs de ses États de porter un capuchon ou chapeau jaune, sous peine de 1,000 reis pour la première contravention, de 2,000 pour la deuxième; à la troisième, leurs biens étaient confisqués et ils devenaient esclaves [1]. Don Juan Ier, au commencement de 1391, remplace le chapeau jaune par la roue rouge « de seis piernas, » grande comme son sceau rond [2]. Il paraît qu'à cet égard les Juifs portugais furent assez tranquilles [3].

ULYSSE ROBERT.

(*A suivre*).

por todo el reino mezclados con los cristianos, sin otra distincion que la habitual de su traje un tanto oriental, alterado ya en gran manero conforme a los costumbres y traeres occidentales.

[1] *Ibid.*, d'après les *Ordenaçoes é leys do regno de Portugal*, lib. V, tit. 94.

[2] *Ibid.*, t. II, p. 460.

[3] *Ibid.*, t. II, p. 268 et 269.

MENASSEH BEN ISRAEL ET CROMWELL

Tous ceux qui ont étudié l'histoire de la révolution anglaise savent qu'Olivier Cromwell, pendant qu'il fut protecteur, montra une faveur spéciale à un Juif éminent, qui avait plaidé avec chaleur la cause de ses coreligionnaires. Ce Juif est le célèbre Menasseh ben Israël, d'origine portugaise, dont les ancêtres avaient été forcés de quitter leur patrie et avaient trouvé un asile à Amsterdam. On peut se renseigner sur la vie et les écrits de Menasseh ben Israël dans un petit livre de M. Kayserling[1] et dans Graetz, *Histoire des Juifs*, t. X, ch. IV. La période de la vie de l'infatigable avocat des Juifs écoulée en Angleterre est racontée tout au long par Kayserling, mais l'auteur n'a pas su toujours se garder de toute erreur. William Godwin a consacré, dans son *Histoire de la révolution anglaise*[2], un chapitre spécial à cette question ; Guizot en parle aussi, mais succinctement[3] ; enfin Ranke n'a pas oublié cet épisode dans son *Histoire de l'Angleterre* (livre XII, ch. IV). Malgré tout ce qui a été écrit sur ce sujet intéressant, la continuation du *Calendar of State Papers*, publié avec le plus grand soin par Mary Anne Everett Green, ne manquera pas d'apporter encore de nouvelles lumières sur l'œuvre de Menasseh et sur l'accueil qu'il reçut en Angleterre.

Qu'il me soit permis, en attendant le résultat de recherches plus étendues, de soumettre aux lecteurs de la *Revue* quelques remarques et quelques documents relatifs à ce sujet. J'ai eu l'occasion de m'en occuper en préparant ma biographie de Milton, et j'ai pu, grâce à l'obligeance de Mme Mary Anne Everett Green, copier, il y a quelques années, au Public Record Office, à Londres, les pièces que l'on va lire.

[1] *Menasse ben Israel, sein Leben und Wirken ;* Berlin, libr. Springer, 1861.

[2] *History of the commonwealth of England from its commencement to the restoration of Charles the second ;* Londres, 1828, t. IV, p. 243-251.

[3] *Histoire de la république d'Angleterre et de Cromwell*, liv. VI.

On sait qu'en 1290, sous le règne d'Edouard Ier, les Juifs furent chassés d'Angleterre. Cependant, des recherches récentes ont prouvé que, du XIVe au XVIIe siècle jusqu'au temps de Cromwell, il a été permis à un nombre assez considérable de Juifs de séjourner dans ce pays, soit pour un temps limité, soit pendant toute leur vie. On y rencontre, pendant cette période, des médecins et des banquiers juifs. Un pamphlet très rare du XVIIe siècle dit [1] : « Nous avons toute une collection de Juifs en Angleterre, quelques-uns à la cour, plusieurs à la ville, et davantage dans la province. » Marlowe, Shakespeare et les autres poètes anglais du temps, qui font des Juifs les héros de leurs pièces, ou qui se plaisent à faire des allusions à eux dans leurs œuvres, ont pu étudier *de visu* leurs mœurs et leur langage en Angleterre même [2]. Il va sans dire que leurs observations n'étaient pas libres de préjugés et de sentiments d'aversion. Ces sentiments se montrent clairement dans les écrits de certains pamphlétaires qui ont su, pendant la révolution qui éclata sous Charles Ier, allumer les passions de la foule. On trouve, par exemple, dans un des poèmes de cette époque, l'expression de *these jiggling Jews* (ces Juifs qui gambadent) [3], employée pour désigner des adversaires politiques. La plupart des Anglais étaient sans doute peu disposés à tolérer, dans leur île, les Juifs en qualité de membres d'une société religieuse reconnue. C'étaient surtout les presbytériens, adversaires obstinés de la tolérance religieuse, qui nourrissaient ces sentiments d'inimitié aveugle.

Mais, d'un autre côté, l'intérêt qu'on prenait, en Angleterre, au sort des Juifs, à l'histoire de leur religion et même au développement des institutions sociales et politiques décrétées dans l'Ancien-Testament allait toujours croissant. Le Puritanisme était imprégné d'idées empruntées à l'antiquité juive, et le jargon dont il se servait était émaillé de locutions de la Bible. Il y avait des fanatiques, comme cet Everard, de la secte des « Levellers », ancien soldat et pseudo-prophète, qui dérivaient leur origine de la « race juive » et comparaient la tyrannie contre laquelle ils s'élevaient à la tyrannie supportée « par nos ancêtres en Egypte [4]. »

[1] A store of Jewes we have in Englande, a few in court, many i'the Citty and more in the countrey.

[2] Cf. dans l'*Academy*, du 4, 11 et 18 mars 1882, p. 158, 175, 194, les notices de MM. S. Rawson Gardiner, J. H. Ramsay, S. L. Lee, et l'article de ce dernier, intitulé l'« Original de Shylock », dans le *Gentleman's Magazine*, févr. 1880.

[3] *Political ballads published in England during the Commonwealth*, ed. by Thomas Wrigth, dans *Percy Society*, Londres, 1841, t. III, p. 28.

[4] Carlyle, *Oliver Cromwells Letters and Speeches*, éd. Tauchnitz, t. II, p. 133.

Aussi l'importance que prirent les Indépendants en s'emparant de la force militaire et du gouvernement semblait être favorable à la cause des Juifs. Les Indépendants, par opposition aux Presbytériens, se faisaient les champions de la tolérance religieuse, au moins dans de certaines limites, en général assez étroites. Quelques-uns demandaient même la séparation absolue des affaires de l'Etat et de celles des différentes communautés religieuses. Il y en avait qui, conséquents aux principes qu'ils professaient, se faisaient les défenseurs des Juifs. Déjà, en 1647, Hugh Peters, aumônier de l'armée, s'était prononcé contre l'édit qui excluait les Juifs d'Angleterre. L'article 10 de son programme de réforme s'exprime ainsi [1] : « Que les marchands obtiennent toutes sortes d'encouragements, que la loi des marchands soit établie et que les étrangers, même juifs, soient admis à faire le commerce et à vivre avec nous, afin qu'on ne dise pas que nous prions pour la conversion de gens avec lesquels nous ne voulons point converser (avoir des rapports), car nous sommes tous étrangers sur la terre.. » Deux ans plus tard parut, sous le nom d'Edouard Nicholas, un livre intitulé : *Apology for the honourable nation of the Jews* [2] (Apologie pour l'honorable nation des Juifs). Le jurisconsulte John Sadler, ami de Cromwell et membre du Conseil d'État, dans son livre curieux intitulé *Rights of the Kingdom* (Lois du Royaume), publié en 1649, avait également déploré le sort misérable des Juifs [3] : « Ce qu'ils sont maintenant, je n'ai pas besoin de le dire ; quoique

[1] *A word for the army and two words to the Kingdom, to clear the one and cure the other*, London, 1647; *Harlejan Miscellany*, t. V, p. 573 : « That merchants may have all manner of encouragement, the law of merchants set up and strangers, even Jews, admitted to trade and live with us, that it may not be said, we pray for their conversion with whom we will not converse, we being all strangers on the earth. »

[2] Kayserling en a rendu compte, *l. c.*, p. 53. Une copie de ce livre conservée au British Museum (E. 544) porte la date imprimée 1648, et une note ms. du propriétaire ajoute : « febr. 21. » Comme à cette époque, en Angleterre, l'année commençait le 25 mars, on peut présumer que cette brochure a été publiée en 1649. C'est ce que pense également M. Graetz, *l. c.*, p. 96. Mais c'est une erreur de parler, comme il le fait, d'un « Esquire Edward Nicholas, secretary of the parliament after Falkland 1642. » De même c'est une erreur de M. Kayserling, p. 54, d'appeler Edward Nicholas secrétaire de Cromwell, Edward Nicholas était le secrétaire d'État de Charles Ier et de Charles II ; celui qui a publié le pamphlet mentionné plus haut est un autre qui, sans doute, s'est servi de son nom.

[3] *Rights of the Kingdom*, 1649, p. 48 : How they are now, I need not say, although I might also beare them witnesse, that they are yet zealous in their way, nor do they wholly want ingenious able men, of whom I cannot but with honour mention him that hath so much obliged the world by his learned writings, Rab. Menasseh ben Israel : a very learned civill man and a lover of our nation. The more I think upon the great change now comming on them and all the world, the more I would be just and mercifull to them, to all. Nay, universall sweetnesse, if I could a Christian overcoming all with love.

je puisse porter aussi témoignage qu'ils suivent maintenant avec zèle leur voie, et qu'ils ne manquent pas entièrement d'hommes capables, parmi lesquels je ne puis mentionner qu'avec honneur celui qui a rendu de si grands services au monde par ses savants écrits, Rabbi Menasseh ben Israël, homme très instruit et cultivé et un ami de notre nation. Plus je réfléchis au grand changement qui s'opère maintenant chez eux et dans le monde entier, plus je voudrais être juste et reconnaissant envers eux tous. Oui, je voudrais, si je pouvais et en qualité de chrétien, une bienveillance universelle qui enveloppe tout d'un sentiment d'amour. »

A en croire A. Wood, dans ses *Athenæ Oxonienses*, Henry Marten, le célèbre membre du Parlement, proposa, bien qu'en vain, après la fondation de la République, la révocation de l'édit barbare d'Édouard Ier [1]. Quand le Petit Parlement eut commencé ses débats, un certain Samuel Herring lui adressa une pétition contenant le paragraphe suivant [2] : « Que les Juifs doivent être appelés à venir dans cette République et qu'on leur y assigne des domiciles pour y demeurer et y exercer leurs droits en liberté, comme leur temps s'approche. » Un certain Robert Rich, surnommé Mordecai, s'adressa au Parlement en 1653, en faveur des Juifs emprisonnés en Angleterre, en Écosse et en Irlande [3]. Roger Williams usa également de son influence morale en faveur des Juifs. Le fondateur de la petite République de Rhode-Island, qui donna le premier l'exemple d'une séparation complète des Églises et de l'État, appartenait à la fois à l'Amérique, sa seconde patrie, et à l'Angleterre, son pays natal. Après le commencement de la guerre civile et la fondation de la République, il séjourna quelque temps en Angleterre, et ses écrits jouèrent un grand rôle dans le combat littéraire des partis. On y lisait des assertions remarquables comme celles-ci [4] : « Je crois humblement que c'est le devoir des

[1] John Forster, *Statesmen of the Commonwealth of England;* New-York, 1846, p. 378.

[2] That the Jewes should be called into this commonwealth and have places allotted them, to inhabit in and exercise their lyberty for their tyme is neare at hand. (*Original letters and papers of state addressed to Oliver Cromwell concerning the affairs of Great Britain... found among the political collections of John Milton;* Londres, 1743, p. 100).

[3] *Calendar of State Papers. Domestic series*, 1653-54, p. 331.

[4] I humbly conceive it, to be the duty of the civil magistrate, to break down that superstitious wall of separation (as to civil things) between us Gentiles and the Jews and freely (without their asking) to make way for their free and peacable habitation amongst us. And the rather because that people (however for a season under a most terrible ecclipse), yet : 1° the holy scripture says, that they are a beloved people for their fathers sake ; 2° a people above all the peoples and nations in the world... What horrible slaughters have the Jews suffered from the kings and peoples of their

magistrats civils de renverser ce mur de superstition (en ce qui concerne les affaires civiles) qui sépare les gentils des Juifs et de préparer spontanément (sans qu'ils le demandent) la voie pour qu'ils puissent habiter en liberté et en paix au milieu de nous. Et cela d'autant plus que ce peuple (quoiqu'il ait subi, pour un temps, une terrible éclipse) est : 1°, comme le dit l'Écriture Sainte, un peuple aimé en faveur de ses ancêtres ; 2° un peuple au-dessus de tous les peuples et nations du monde... Quelles horribles persécutions les Juifs ont subies de la part des rois et de leurs concitoyens sous les règnes d'Henry II, de Jean, de Richard Ier et d'Édouard Ier, persécutions dont leurs chroniques, aussi bien que les nôtres, ont gardé le souvenir. » L'auteur, du reste, se rend très bien compte des objections qu'on va faire à son système de tolérance, il n'est pas exempt lui-même d'une certaine méfiance envers les Juifs persécutés, mais la noblesse et la droiture de ses sentiments triomphent, chez lui, de tous ses préjugés du passé et de toutes les craintes que leur émancipation peut inspirer pour l'avenir [1] : « Je ne suis pas, dit-il, sans concevoir des objections, et je ne puis penser sans horreur aux Juifs qui ont tué Notre-Seigneur Jésus, qui se sont maudits eux-mêmes et leur postérité, sur lesquels pèse la colère de Dieu, qui nient les fondements de tout notre christianisme, qui ont été accusés de certains crimes pour lesquels ils ont été maltraités par notre nation, qui enfin sont si habiles à s'enrichir partout où ils sont. Mais je suppose que la haute sagesse et l'expérience de l'État est assez grande et habile pour trouver des expédients correspondants, le jour où il plaira au Très-Haut de faire entrer, dans le cœur de nos honorables hommes d'État, les sentiments de pitié, d'équité, du devoir et de la nécessité d'une si grande œuvre. »

Dans une autre brochure, Roger Williams disait encore [2] : « Il

nation in the reigns of Henry II, K. John, Richard I and Edward I, concerning which not only we but themselves keep chronicles.

[1] I am not without thoughts of many objections and cannot without horror think of the Jews killing of the Lord Jesus, of their cursing themselves and their posterity, of the wrath of God upon them, of their denying the fundamentals of all our Christian worship, of some crimes alleged for which they have been so afflicted by this nation, of their known industry of enriching themselves in all places where they come. But I dare not prejudice the high wisdom and experience of the state, abundantly rich and able to provide answerable expedients, if once it please the most High to affect their honorable breasts with the piety and equity, the duty and necessity of so great a work (R. W., *A testimony to the fourth paper presented by Major Butler to the honorable committee for propagating the gospel ;* annexe du pamphlet : *The fourth paper presented by major Butler to the honourable committee of parliament for the propagating the gospel of Christ Jesus*, 1652, British Museum, E, 658. Conférez ma biographie de John Milton, Leipzig, Duncker et Humblot, 1877-1879, III, p. 271, 279).

[2] No opinion in the world is comparably so bloody or so blasphemous as that of

n'y a pas, au monde, une opinion aussi sanguinaire ou aussi blasphématoire que celle de punir et de ne pas permettre, par les moyens d'une vie commune en affaires civiles, le libre développement des opinions et des travaux des Juifs et des gentils. » C'est une idée qu'il avait déjà soutenue contre ses adversaires en Amérique et qu'il exprimait, sans doute, avec l'espoir secret que l'ouverture du pays aux Juifs et leur protection par le gouvernement seraient favorables à leur conversion pacifique. Le même raisonnement perce dans les écrits de quelques sectaires d'une époque antérieure et qui seraient sans doute complètement oubliés, si la « Hanserd Knollys Society » ne les avait réédités dans son excellente collection de brochures rares[1].

A la vérité, les idées de Roger Williams n'étaient pas celles de la majorité des Anglais; néanmoins, certains Juifs se sentirent encouragés par ces quelques manifestations favorables de l'opinion publique. Parmi ces Juifs, les plus distingués étaient Menasseh ben Israël et David Abrabanel Dormido. Il serait superflu d'analyser, après d'autres, les écrits de Menasseh ben Israël qui se rapportent à ce sujet. Remarquons seulement qu'une petite collection de ces écrits se trouve au British Museum. C'est aussi dans cette bibliothèque qu'on peut voir des copies du pamphlet bien connu écrit en 1655 par John Dury sous le titre de : « *Un cas de conscience; s'il est légal d'admettre les Juifs dans une république chrétienne*[2] », et de quelques autres diatribes dirigées directement contre Menasseh ben Israël. Il y en a une dont le titre peut se traduire ainsi : « *Anglo-Juif* ou *Histoire des Juifs en Angleterre,* relatant leurs mœurs, coutumes, usages, depuis leur admission par Guillaume le Conquérant jusqu'à leur bannissement; écrit à l'occasion d'un livre adressé à son Altesse le Lord Protecteur (avec une déclaration à la République d'Angleterre) pour leur réadmission, par le rabbin Menasseh ben Israël; plus une réponse particulière par W. H..., Londres, 1656[3]. » L'auteur de cet écrit,

punishing and not permitting in a civil way of cohabitation the consciences and worships both of Jewes and Gentiles. (*The hireling ministry none of Christs or a discourse touching the propagating of the gospel of Christ Jesus, humbly presented to such pious and honourable hands, whom the present debate thereof concerns, by Roger Williams of Providence in New-England;* Londres, 1652, British Museum, 702, d. 12).

[1] *Tracts on liberty of conscience and persecution 1614-1661, edited for the Hanserd Knollys Society with an historical introduction by Edward Bean Underhill;* Londres, impr. J. Haddon, Castle Street, Finsbury, 1846. Cf. le registre *s. v. Jews.*

[2] *A case of conscience, whether it be lawful to admit Jews into a Christian commonwealth, resolved by Mr. John Dury written to Samuel Hartlib,* 1655. Réimprimé dans *Harleian Miscellany,* t. VII, p. 240-244.

[3] *Ang'o Judæus or the history of the Jews whilst here in England. Relating their manners, carriages and usage from their admission by William the conqueror to their*

avenglé par de nombreux préjugés, s'efforce de réfuter tous les arguments qu'avait pu produire Menasseh ben Israël en faveur de la tolérance, et il croit faire une grande concession en écrivant vers la fin de sa brochure[1] : « Pour conclure, si les Juifs étaient établis dans ce pays, et que la nation eût éprouvé suffisamment leur fidélité et leur bonne tenue, il n'y a personne, que je sache, qui serait assez cruel pour désirer leur expulsion. »

D'un autre côté, un certain Thomas Collier s'efforça de démontrer qu'on aurait tort de repousser la demande de Menasseh ben Israël[2]. « Peut-être, dit-il dans sa dédicace à Cromwell, le Protecteur est-il un instrument pour préparer la conversion des Juifs ou leur réintégration dans « leur propre pays. » En tout cas, il ne partage pas les craintes de la plupart de ses compatriotes. Qu'on en juge par les phrases suivantes[3] : « Quant à leur usure, si véritablement elle est pour eux un principe et une pratique, est-ce autre chose que ce qui est pratiqué déjà parmi nous et y a-t-il une raison quelconque de les exclure pour usure plutôt que de bannir les usuriers que nous avons déjà au milieu de nous ?... Quelque riche marchand pourra en souffrir, le peuple en général en tirera avantage ; plus une marchandise est abondante, plus elle devient bon marché ; ce que quelques riches pourront perdre, un grand nombre de pauvres gens le gagneront, et ceci, en réalité et en vérité, ne sera pas une perte du tout. »

Quant au gouvernement anglais, le premier signe de ses intentions favorables envers Menasseh se montre dans la notice suivante du *Calendar of State papers*[4] : « 31 octobre. Ordre que

banishment, occasioned by a book written to his Highness the Lord Protector (with a declaration to the commonwealth of England) for their readmission by Rabbi Menasses Ben Israel. To which is also subjoyned a particular answer by W. H... British Museum, 482 *b*, 3.

[1] To conclude if the Jews were here setled already and the nation had sufficient experience of their faithfulness and good behaviour there's none that, I know, would be so cruel as to desire their expulsion.

[2] *A brief answer to some of the objections and demurs made against the coming in and inhabiting of the Jews in this commonwealth with a plea on their behalf, or some arguments to prove it not only lawful but the duty of those whom it concerns to give them their liberty and protection (they living peaceably) in this nation...* Londres, impr. Henry Hills, libr. (are to be sold) Thomas Brewster « at the three Bibles at the Westend of Pauls », 1656.

[3] As for their (the Jews) usury, if it be their principle and practice is it any other then what is practised already amongst us and is there any more reason to keep out them for usury than to banish those usurers, that are already amongst us ?... If it be some loss to some rich merchants yet it would be advantage to the people in general, the more is brought in, the plentier and cheaper it would be, what a few rich men might lose, a great many poor men might gain, and that would be indeed and in truth no loss at all.

[4] *Domestic series*, 1655. p. 402 : Order, on hearing that Menasseh ben Israel, a

les livres du Juif Menasseh ben Israël, qui attend à la porte désirant les présenter au Conseil, soient reçus et introduits par Mr. Jessop. » Quelques semaines plus tard, au mois de décembre 1655, Cromwell réunit, à Whitehall, une conférence composée de jurisconsultes, de négociants de la cité et de théologiens, et la chargea d'examiner les propositions de Menasseh ben Israël. On sait que Menasseh ne réussit pas à vaincre les préjugés et les jalousies de la majorité de l'assemblée convoquée [1]. Le document que nous publions plus loin (pièce II) est sans doute une des opinions qui se produisirent à cette occasion.

Les royalistes avaient suivi l'affaire des Juifs avec un très vif intérêt. On le voit par ce passage d'une lettre du secrétaire Nicholas, datée de Cologne, 14/24 septembre 1655 [2] : « Cromwell s'est entendu avec les Juifs, et quelques-uns de leurs rabbins apprennent l'anglais pour se rendre, de divers pays, en Angleterre et y établir le Judaïsme ; ils ont déjà des réunions à Londres. » De même, quelques-uns des agents des puissances étrangères parlèrent de cette affaire des Juifs dans leurs dépêches. On lira avec intérêt le récit, bien qu'à certain degré fabuleux, qu'en fait Sagredo, ambassadeur de Venise, dans une lettre du 31 décembre (n. st.) 1655 [3] : « Au reste, les affaires de cette semaine ont été toutes consacrées à étudier la cause des Juifs, sur leur instance efficacement soutenue pour être admis à séjourner et à s'établir dans ce royaume. Il est venu un Juif d'Anvers [on sait que Menasseh était venu d'Amsterdam] qui s'est introduit avec sagacité auprès du Protecteur, lequel l'a connu à Anvers, avant qu'il ait été élevé au poste éminent où il se trouve maintenant, et où il était

Jew, is attending at the door with some books which he wishes to present to Council, that Mr. Jessop go out to receive them and bring them in.

[1] *A narrative of the late proceedings at Whitehall concerning the Jews...*, 1656, réimprimé dans *Harleian Miscellany*, VII, p. 578-585. Conf., pièce I, plus loin, la pétition de Menasseh ben Israël en français.

[2] Cromwell has agreed with the Jews and some of their rabbis are learning English and will go from several parts to settle Judaism in England, they have already meetings in London (*Calendar of State Papers*, 1655, p. 336).

[3] Per il resto gl'affari di questa settimana si sono tutti impiegati nella conoscenza della causa degl' Ebrei sopra le istanze da loro efficacemente portate, per essere admessi al soggiorno et al domicilio in questo regno. Venne un Ebreo d'Anversa, s'introdusse con sagacità dal Protettore havendolo conosciuto in quella città, prima che montare il posto rillevato ove presentimente s'attrova, se ne andava privatamente vedendo la Flandra. Introdotto da sua Altezza, ha cominciato non solo a bacciare ma a stringere le mani et a toccargli tutto il corpo con esatissima cura ; dimandando perchè si comportasse della maniera, rispose che era venuto d'Anversa solamente per vedere si Sua Altezza era composto di carne, mentre le sovr' umane azioni che haveva fatti, lo manifestavano per piu che uome e per una composizione divina sortita del cielo. (Rawdon Brown, *Avisi di Londra*, voy. *Philobiblon Society* ; Londres, 1854, t. I.)

allé en homme privé pour voir la Flandre [Cromwell n'a jamais été ni dans les Provinces-Unies, ni en Belgique]. Introduit auprès de Son Altesse, il a commencé non seulement à lui baiser mais à lui serrer les mains, et à tâter tout le corps avec grand soin. Interrogé pourquoi il se comportait ainsi, il répondit qu'il était venu d'Anvers uniquement pour voir si Son Altesse était de chair, car les actions surhumaines qu'il avait accomplies le faisaient considérer pour quelque chose de plus qu'un homme et pour une œuvre divine descendue du ciel. »

J'ai trouvé également des communications sur l'affaire de Menasseh ben Israël et de ses coreligionnaires dans les dépêches de Salvetti, agent diplomatique du grand duc de Toscane, communications dont le British Museum conserve une copie précieuse [1]. Salvetti connaît le résultat de la conférence convoquée par le Protecteur, et il raconte, le 14 janvier 1656, conformément à la vérité, que celui-ci se proposait « de mettre fin, de sa propre autorité, à cette affaire importante, dont la solution était attendue de tous avec une grande impatience et avec la crainte qu'elle fût trop favorable pour de semblables gens [2]. » Et le 28 janvier 1656, Salvetti écrit : « L'affaire des Juifs continue à rester dans l'état que j'ai esquissé antérieurement ; en attendant, ils peuvent faire des réunions privées dans leurs maisons, mais ils n'ont pas formé de synagogue [3]. » Et le 4 février il disait : « On pense que le Protecteur ne fera aucune déclaration en leur faveur, mais tacitement il sera de connivence avec eux pour permettre les réunions privées, qu'ils font déjà dans leurs maisons, afin qu'il n'y ait pas de scandale public [4]. »

La pièce III, publiée plus loin, nous apprend, du reste, ce que les Juifs attendaient de l'esprit tolérant de Cromwell. Il est constaté, par les recherches de M. Godwin, qu'ils acquirent, en février 1657, un terrain pour un cimetière dans la paroisse de Stepney. Quant à Menasseh ben Israël, il reçut du Protecteur une pension annuelle de 100 livres sterling. Les pièces IV, V et VI, publiées plus loin, nous montrent que sa situation de fortune était très triste. Il mourut en 1657 à Middelbourg. Sa veuve, pressée

[1] Add. mss. 27962 seq., 21 vol. in-f°.

[2] Di sua propria autorità dare finè a cosi importante negozio la quale viene aspettata da tutti con grandissima impazienza et con timore che sia per essere piu favorevole per simile gente.

[3] L'affare delli Ebrei continua sempre nel stato accennato con l'antecedente, nel mentre godono connivenza privata nelle lor case, ma non sinagoga formata.

[4] Ognuno credendo che il Signor Protettore non verrà a nessuna dichiarazione in loro favore, ma tacitamente connivera alle loro private conventicole che di presente fanno nelle lor case purchè non diano aperto scandolo.

par le besoin, demanda un secours au fils d'Olivier Cromwell, héritier de la dignité de son père, mais qu'il ne sut pas conserver longtemps.

Des écrivains royalistes ont fait, sur ce chapitre de l'histoire de la révolution anglaise, des commentaires calomnieux et mensongers. C'est ainsi qu'Abraham Cowley, dans son *Discours sur le gouvernement d'Olivier Cromwell*, dit que celui-ci a cherché à tirer de l'argent de cette affaire des Juifs, mais qu'il fut arrêté dans ses projets par l'indignation universelle et même par ses propres partisans, qui se trouvaient blessés « de n'être point eux-mêmes assez Juifs aux yeux de leur Hérode. » Il ajoute qu'on disait aussi que Cromwell aurait eu l'intention de vendre l'église Saint-Paul aux Juifs, s'ils pouvaient la payer assez cher. Cela eût été bon s'il avait simplement voulu récompenser ceux qui ont les premiers donné le noble exemple de crucifier leur roi, mais il le fit uniquement par amour pour leur *mammon*[1].

L'histoire impartiale dédaignera ces injures. Elle rendra hommage à la mémoire du grand Protecteur qui, fidèle à son titre, se montra bienveillant même envers les Juifs, qui avaient été chassés de sa patrie et étaient méprisés par la plupart des hommes de sa nation.

Berne, 1882.

ALFRED STERN.

[1] The other design of raising a present sum of money which he (Cromwell) violently pursued, but durst not put in execution, was by the calling in and establishment of the Jews at London, from which he was rebuted by the universal outcry of the divines and even of the citizens too, who took it ill, that a considerable number at least amongst themselves were not thought Jews enough by their own Herod. And for this design they say, he intended (Oh Antichrist! πονηρὸν and ὁ πονηρὸς!) to sell St. Pauls to them for a synagogue, if their purses and devotions could have reach'd to the purchase. And this indeed if he had done only to reward that nation, which had given the first noble example of crucifying their king, it might have had some appearance of gratitude, but he did it only for love of their mammon and would have sold afterwards for as much more St. Peters (even at his own Westminster) to the Turks for a Mosquito.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

N° I.

Pétition de Menasseh ben Israel.

Ce sont icy les graces et les faveurs qu'au nom de ma nation hebreue moy, Menasseh ben Israel, requiers a vostre serenissime Altesse que dieu fasse prosperer et donne heureux succez en toutes ses entreprises comme son humble serviteur lui souhaitte et desire.

I. La premiere chose que je demande a vostre Altesse est que nostre nation hebreue soit reçeue et admise en ceste puissante republique sous la protection et garde de vostre altesse comme les cittoiens mesmes et pour plus grande securité au temps advenir je supplie votre Altesse de faire jurer (si elle l'a pour aggréable) à tous ses chefs et generaux d'armes de nous deffendre en toutes occasions.

II. Qu'il plaise a vostre Altesse nous permettre synagogues publiques non seulement en Angleterre, mais aussi en tous austres lieux de conqueste qui sont sous la puissance de vostre Altesse et d'observer en tout nostre religion comme nous devons.

III. Que nous puissions avoir un lieu ou cimetiere hors la ville pour enterrer nos morts sans estre molestes d'aucun.

IV. Qu'il nous soit permis de trafiquer librement en toute sorte de marchandisse comme les autres.

V. Que (afin que ceux qui viendront soyent pour l'utilité des citoyens et vivent sans porter prejudice à aucun ni donner scandale) vostre serenissime Altesse elise une personne de qualité pour informer et recevoir passeport de ceux qui entreront, lesquels estant arrivez le faira scavoir et les obligera de jurer et garder fidélité a vostre Altesse en ce peix [sic].

VI. Et pour n'estre point à charge aux juges du peix touchant les contestations et differents qui peuvent arriver entre ceux de nostre nation que vostre serenissime Altesse donne licence aux chef [sic] de la synagogue de prendre avec soy deux ausmoniers de sa nation pour accorder et juger tous les differents de procez conforme à la loy Mosayque avec liberté toutefois d'appeler de leur sentence aux juges civils deposant premierement la somme à laquelle la partye aurait esté condamnée.

VII. Que si paradventure il y avait quelques loix contraires à nostre nation juifve que premierement et avant toutes choses

soient revoquées affin que par ce moien la nous puissons demeurer avec plus grande securité sous la sauvegarde et protection de vostre serenissime Altesse.

Lesquelles choses nous concedant vostre serenissime Altesse nous demeurerons toujours les très affectionnés et obligez à prier Dieu pour la prospérité de vostre Altesse et de vostre illustre et très sage conseil. Qu'il luy plaise donner heureux succez à toutes les entreprises de vostre Serenissime Altesse Amen.

N° II.

Résolution de quelques membres d'une conférence réunie par Cromwell concernant l'admission des Juifs.

Les votants, vu les dangers dont ils pensent menacés les croyances, les mœurs et le trafic des citoyens anglais, par la réadmission des Juifs, suspendent leur jugement. En tout cas, ils s'opposent à l'introduction de tribunaux juifs, à la diffamation de la religion chrétienne et à la profanation du dimanche, à l'emploi de serviteurs chrétiens dans des familles juives, à l'accès des Juifs aux charges publiques. Ils souhaitent qu'on facilite la conversion des Juifs et qu'on punisse sévèrement l'apostasie d'un chrétien.

That the Jewes deservinge it may be admitted into this nation to trade and trafficke and dwel amongst us as providence shall give occasion. This as to poynt of conscience we judge lawfull for the magistrate to admit in case such materiall and weighty considerationsas hereafter follow be provided for, about which till we are satisfyed we cannot but in conscience suspend our resolution in this case.

1. That the motives and grounds upon which Menasseh Ben Israel in behalfe of the rest of his nation in his booke lately printed in this English tongue desireth their admission in this commonwealth are such as we conceave to be very sinfull for this or any Christian state te receave them upon.

2. That the danger of seducinge the people of this nation by their admission in matters of religion is very great.

3. That their havinge of synagogues or any publicke meetings for the exercise of their worship or religion is not only evill in itselfe, but likewise very scandalous to other Christian churches.

4. That their customes and practices concerninge marriages and divorce are unlawfull and will be of very evill exemple amongst us.

5. That principles of not makinge concience of oathes made and injuryes done te Christians in life, chastity, goods or good name have bin very notoriously charged upon them by valuable testimony.

6. That great prejudice is like to arise to the natives of this com-
[1]th in matter of trade, which besides other dangers here

mentioned we find very commonly suggested by the inhabitants of the city of London.

7. We humbly represent

I. That they be not admitted to have any publicke judicatoryes, whether civill or ecclesiasticall, which were to grant them termes beyond the condition of strangers.

II. That they be not permitted eyther to speake or doe any thinge to the defamation or dishonour of the name of our Lord Jesus Christ or of the Christian religion.

III. That they be not permitted to doe any worke or any thinge to the prophanation of the Lords day or Christian sabbath.

IV. That they be not admitted to have Christians to dwell with them as their servants.

V. That they beare no publicke office or trust in this commonwealth.

VI. That they be not allowed to print anything which in the least opposeth Christian religion in our language.

VII. That so farre as may be they be not suffered to discourage any of their owne from usinge or applyinge themselves to any which may tend to convince them of their error and turn them to Christianity. And that some severe penalty be imposed upon them who shall apostatize from Christianity to Judaisme.

N° III.

Pétition adressée par les Juifs à Olivier Cromwell.

Menassch ben Israël et cinq autres Juifs demandent au Protecteur Olivier Cromwell la permission de se réunir, sans être molestés, dans leurs maisons pour y célébrer le service divin, et d'établir un cimetière hors de la ville.

To His Highnesse Oliver Lord Protector of the commonwealth of England, Scotland and Ireland etc. the dominions thereof.

The humble petition of the Hebrews at present reziding in this citty of London whose names ar underwritten

Humbly sheweth

That acknowledging the manyfold favours and protection of your Highnesse hath bin pleased to graunt us in order that wee may with security meete privatly in our particular houses to our devotions and being desirous to be favoured more by your Highnesse, wee pray with all humblenesse that by the best meanes which may be, such protection may be graunted us in writting as that wee may therewith meete at owr said private devotions in our particular

houses without feere of molestation either to our persons, familys or estates, our desires being to live peacebly under your Highnesse government. And being we ar all mortall we alsoe humbly pray your Highnesse, to graunt us lisence that those which may dey of owr nation may be buryed in such place out of the cittye as we shall think convenient with the proprietors leave in whose land the place shall be, and soe wee shall as well in owr life tyme as at owr death be highly favoured by your Highnesse for whose long life and prosperitty wee shall continually pray to the almighty God

MENASSEH BEN ISRAEL
DAVID ABRABANELL
ABRAHAN (sic) BEN GONZALES
JAKAUB DE CAURE [?]
ABRAHAM ISRAEL [autre nom illisible]
ISAK CHILLON

Suit, de la main de Cromwell :

OLIVER P.

We doe referr this petition to the consideration of the councill.

March the 24th 1655/6.

N° IV.

Menasseh demande un secours à Cromwell.

To his Highnesse the Lord Protector,

May it please your Highnesse,

What modestie forbidds, necessitie (that ingens telum) compells ; that having bene longtime very sickly (an expensive condition) I make my moan to your Highnesse, as the alone succourer of my life, in this land of strangers, to help in this present exigence. I shall not presume to prescribe to your Highnesse but having had great experience of your greatnesse in compassions as well as in majestie I lay myselfe at your feet, that am your infinit obliged supplicant and servant.

MENASSEH BEN ISRAEL [1].

[1] La signature est de la main de M. B. I. La pièce n'est pas datée.

N° V.

Pétition de Menasseh ben Israel pour obtenir un secours de Cromwell.

Menasseh ben Israël ayant perdu son fils et voulant transporter son corps en Hollande se déclare prêt à résigner sa pension annuelle de 100 liv. pour obtenir 300 liv. immédiatement.

To his Highnesse, the Lord Protector, the humble petition of Menasse Ben Israel [1].

May it please your Highnesse, my only sonne, being now dead in my house, who before his departure, engaged me to accompany his corps to Holland, and I indebted here, I know not which way to turn mee but (under God) to your Highnesse for help in this condition, imploring your bowells of compassions (which I know are great and tender) to supply me with three hundred pounds and I shall surrender my pension seal and never trouble or charge your Highnesse any more. I am very sensible considering your great past kindnesse (which with all thankfullnesse I acknowledge) how highly-bold this my petition is; but the necessitie of my present exigence and my experience of your admirable graciousnesse to mee have layd mee prostrat at your feet, crying, Help, most noble prince for God's sake your most humble supplicant

MENASSEH BEN ISRAEL [2].

N° VI.

Pétition de la veuve de Menasseh ben Israel au fils de Cromwell.

John Falder plaide en faveur de la veuve de Menasseh ben Israël, dont le mari est mort à Middelbourg, sans avoir rien touché des 200 liv. pour lesquelles il avait résigné sa pension annuelle de 100 liv., accordée par feu le Protecteur Olivier Cromwell.

To his Highness the Lord Protector the humble petition of John Sadler [3].

Sheweth that although your petitioner being often pressed to pre-

[1] Note marginale : « Petition of Menasseh ben Israell, 17 sep. 1657. »
[2] La signature est de la main de M. B. I.
[3] Note marginale : « J. Sadler for M. B. Israel. »

sent petitions in behalf of the Jewes did rather dissuade their comming hither, yet by some letters of your late royall father and others of note in this nation some of their synagogs were encouraged to send hither one of their cheife rabbines, Menasseh Ben Israel, for admittance and some freedome of trade in some of these ilands. And when he had stayed heere so long, that he was allmost ashamed to returne to those that sent him or to exact their maintenance heere where they found so little success after so many hopes, it pleased his Highnes and the councell to setle on the said Menasseh a pension of 100 £ a yeare, which ere long he offered to resigne for 300 £ for present satisfaction of debts and other pressures, which lay so heavy on him, that at length he submitted to resigne his former pension far a new grant of 200 £ to be presently paid, as the councell ordered.

But notwithstanding his stay and expence in procuring several seales, he never gott one penny of the said 200 £. But at length (with his heart even broaken with greife on losing heer his only sonne and his pretious time with all his hopes in this iland) he got away with so much breath as lasted, till he came to Midleburg and then he dyed, leaving a poore desolate widow (with other relations) who solemnly professed she had not money enough to lay him in the sepulchres of his fathers, but for the charity of some that lent or gave them money.

It pleased allso your Highness late father to receive one or 2 of the said poore widowes letters to your petitioner (whom they both trusted in that business) and with his owne hands to commit them to the especiall care of Mr. secretary Thurloe who hath also divers times minded the same, but your Highness exchequer is so charged, that there is little hope of obteining it there.

May it please your Highnesse in compassion to the said poore widow and relations of a man so eminent and famous in his owne and many other nations and for the honour of Christian religion with many other reasons, to order the said 200 £ out of the contingencies for the councell or some other treasure, where it may be speedily had and without fees allso, if it may be according to former orders.

And your petitioner shall desire to pray etc.

Canaan, fils de Can, souche principale de gentils. Ils étaient des chiens qui devaient suivre Israël, comme le chien suit son maître, car Israël était le dépositaire de la vérité. Mais depuis que, par l'apparition du Sauveur, les rôles sont intervertis, ce sont les Juifs qui sont les chiens. Et c'est pour cela que Sa Majesté divine s'écrie : *Circumdederunt me canes multi.*

Le savant Velasquez, « parlant de cette vile canaille », dit qu'elle est pire que Judas Iscariote, qui se repentit au moins de son crime. Aussi faut-il les mépriser et vilipender comme on doit faire des fils de Judas Iscariote.

CHAP. IV. *Comment les Juifs sont persécuteurs de notre sainte foi catholique.* — Ils nient la venue du Messie, mais ils sont couards, ne veulent pas mourir, comme ils devraient, pour leur foi, et quand la Sainte Inquisition les prend, ils demandent miséricorde et disent qu'ils veulent devenir de fidèles chrétiens. Confession (en vers) faite par l'un d'eux lors de l'auto-da-fé de 1662 à Llerena [1] pour obtenir son pardon. Lettre apocryphe écrite par Ponce Pilate à l'empereur Néron pour l'avertir de ne pas croire aux calomnies des Juifs contre Jésus [2].

Les Catalans méritent de grands éloges : jamais ils ne sont mariés avec des Juifs, même les Catalans pauvres avec des Juifs riches. Il n'en est malheureusement pas de même dans le reste de l'Espagne, où les maisons les plus nobles sont pleines de Juifs, beaucoup plus que je ne veux le dire. Ils remplissent des fonctions ecclésiastiques, sont prédicateurs et confesseurs zélés, le tout pour tromper les chrétiens.

Dans la chambre de leurs accouchées, les Juifs mettent *trois* noms d'anges (Sanoy, Sansoni, Sanagalaps) précédés du nom de Saday; ils se lavent *trois* fois les mains, se baignent *trois* fois avant d'écrire quelque chose d'important (un Pentateuque?), baisent *trois* fois le parchemin cloué au poteau de leur porte, mettent *trois* pains l'un sur l'autre à leur table et en coupent *trois* morceaux. Et cependant ils ne veulent pas croire à la Trinité !

CHAP. V. *Que ceux qui favorisent les Juifs par intérêt, finiront mal et n'y gagneront rien.* — Dans l'insigne collège de Santa Cruz de Valladolid existe, de temps immémorial, une coutume digne de toute considération. Tous les ans, le vendredi saint, les collégiaux se réunissent à la table du Recteur, et on y lit le récit de la Passion. Après le repas, ils se mettent sur deux rangs et le Recteur dit : Que vous semble de ces Juifs perfides qui ont en ce jour crucifié notre Seigneur ? Alors chacun dénonce les familles qui ont du sang maculé (juif), afin que tous se gardent d'eux. — L'inquisiteur Bartholomé de

[1] Commençant par : Dios eterno, firme, y fuerte.

[2] Texte latin, p. 52. L'auteur ajoute que l'on dit que Ponce Pilate était Français de nation.

Fonseca, en mourant, le 10 février 1621, ordonna que rien de ce qui lui appartenait ne fût jamais vendu à un Juif. — Vers contre les Juifs faits du temps de l'archevêque de Tolède Don Juan de Siliceo et sur son ordre (contre les judéo-chrétiens). — Mort miraculeuse du prélat qui, à la cour de saint Louis, se laissa corrompre par les Juifs et prit la défense de leur Talmud.

Chap. VI. *Comment on ne doit croire ni aux Juifs ni en leurs œuvres.* — Lettre apocryphe des Juifs de Constantinople à ceux de Tolède écrite lors des conciles de Tolède, sous les Visigoths. Les chrétiens vous persécutent, vous imposent le baptême; soumettez-vous, dissimulez, réalisez vos biens et venez auprès de nous; ils vous prennent vos maisons, faites de vos fils des avocats et des marchands, et vous leur prendrez les leurs; ils vous tuent, faites de vos fils des médecins, des chirurgiens, des apothicaires, des barbiers, et vous les tuerez; ils profanent vos cérémonies, faites de vos fils des clercs, des Frères, et vous profanerez les leurs. Et en effet on raconte que dans une certaine ville d'Espagne un médecin confessa qu'il avait empoisonné 300 chrétiens; un autre, qui fut brûlé à Lisbonne, en tuait un tous les 12 jours (ou chaque jour un malade sur 12). — Le roi David, au Ps. 108, a prononcé 30 malédictions. Pourquoi 30, demande Ceita? Parce que pour chaque denier que le Juif paie au chrétien, il le maudit (et on sait que la capitation des Juifs en Espagne était de 30 deniers). Comptez combien de milliers de deniers les néo-chrétiens ont pris aux chrétiens : mais autant de deniers, autant de malédictions sur ces voleurs.

Pourquoi Alciato a-t-il appelé les Juifs la *rate de l'Etat?* Parce que, dit le docte Ceita, lorsque la rate s'engraisse, tout le reste du corps maigrit.

Chap. VII. *De l'espoir des Juifs de voir venir le Messie.* — Les gentils ont cru en Jésus; les Juifs, non. Lettre du roi d'Edesse à Jésus et réponse de Jésus. Passage de Josèphe sur Jésus. Mahomet reconnaît Jésus, les Juifs attendent le Messie! Comment ils se le représentent. — Deux Juifs, un Français, natif de Santiago, et un Castillan, natif de Ségovie, annoncèrent que le Messie viendrait en l'an du monde 1545. — Lettre de Jorge Coello, écrite à Evora, le 10 février 1542, et dans laquelle il est raconté qu'un nouveau chrétien, du nom de Luis, s'est fait passer pour Messie à Setubal [1]; qu'un maître Gabriel, médecin, nouveau chrétien, a circoncis un grand nombre de Juifs à Lisbonne; qu'une autre personne, à Coimbre, a converti au judaïsme beaucoup de nouveaux chrétiens; qu'une chrétienne a été faite juive à Lisbonne et que, selon le rite usité en pareil cas, on lui a coupé les ongles; qu'il y avait une synagogue clandestine à Lisbonne. Cette lettre curieuse est adressée à Pierre Dominique (à

[1] Plus loin, p. 138, il est raconté que ce personnage s'appelait Luis Diaz et fut brûlé à Evora en 1542. Cf. Grætz, IX, 307 et LVI.

Rome?), en réponse à une lettre de ce dernier, du 3 août [1541]: nous ne savons si elle est exactement celle qui est mentionnée dans Graetz, IX, 307. — Introduction miraculeuse de l'inquisition en Portugal, grâce à un certain Saavedra, qui fabriqua de fausses bulles à cet effet.

CHAP. VIII. *Comment les Juifs, partout où ils se trouvent, sont les uns envers les autres comme un corps mystique (une association secrète).* — Ils ont un nom différent en public (devant les chrétiens et à la maison; ils se saluent autrement en public et entre eux. La lettre [apocryphe?] que les Juifs de Rome auraient écrite à ceux du Portugal, à l'époque où se négociait, à Rome, l'introduction de l'inquisition dans le Portugal. On y nomme le docteur Pedro Hurtado et ses efforts en faveur des Juifs.

CHAP. IX. *Pourquoi ils s'appellent Hébreux, Israélites, Juifs; comment anciennement déjà on les appelait Marranos et pourquoi.* — Le nom de *marranos* donné aux Juifs signifierait *chiens*. San Laurencio Surio, en 1518, écrit : « Carolus Hispaniarum Rex magnus eduxit copias adversus marranos. » D'autres disent que le mot est espagnol, qu'il signifie porc, et qu'il leur a été donné parce que les Juifs font comme les porcs : quand l'un d'eux grogne (se lamente), tous les autres grognent. Saint Jérôme dit que le mot hébreu *Marranathat* signifie maudit et excommunié. D'autres, que le mot signifie : « Notre Seigneur (le Messie) viendra [1]. » Partout les Juifs montrent ce qu'ils sont. Histoires de chrétiens tués par des Juifs (en 575, sous Atanagilde), d'hosties profanées (à Ségovie en 1407), d'outrages à la croix ou aux images du Christ. A Saint-Jean de Pesquera, dans l'évêché de Lanego, le jour de la Saint-Sébastien de l'an 1679, au milieu de la procession, un nouveau-chrétien, Alonso Mendez Carapito, avec une impétuosité diabolique, se précipita sur le curé et lui arracha l'hostie : il fut pris et brûlé. — Histoire d'un Juif, Daniel Franco, envoyé secrètement de Livourne pour enseigner le judaïsme aux nouveaux-chrétiens d'Espagne; dénoncé par Bartolomé Diaz Rabasco et pris par l'inquisition.

CHAP. X. *Comment les Juifs, étant opposés à notre sainte foi, sont nos ennemis capitaux.* — Histoire d'hostie à Paris, 1306; l'année passée, à Abrantes (hostie enveloppée dans un papier et jetée dans la rue, avec ces mots sur le papier : Voilà le Dieu que les chrétiens adorent); autres histoires de ce genre; offenses à une image du Christ à Madrid, en 1633; l'enfant Richard, crucifié par les Juifs, à Paris, 1174; un autre, Domingo, la même année, à Saragosse; l'enfant Simon de Trente et un enfant Joanino, à Dertona; un autre à Sepulvéda; à Volladolid, en 1452; en 1454, près de Zamora, deux Juifs tuèrent un enfant chrétien, lui arrachèrent le cœur pour le brûler et, ayant mêlé

[1] Voir Graetz, VIII, 80, note 3.

la cendre avec du vin, ils appelèrent les autres Juifs et leur en donnèrent à boire. Le cadavre fut découvert par des chiens et les Juifs punis; mêmes histoires horripilantes de l'enfant de la Guardia (Espagne), en 1490-91; de la sainte croix de Casar de Palomero, en 1488.

Chap. XI. *Des signes qui, par providence divine, distinguent les Juifs.* — Dieu, pour son éternelle vengeance, les a marqués de signes qui les font reconnaître. Les uns naissent avec des appendices ou queues (rabillos); d'autres ont des règles comme les femmes; d'autres ne peuvent pas cracher; d'autres, quand ils dorment, ont la langue envahie par des vers. Les descendants de ceux qui se sont souillés du sang du Christ ont les règles mensuelles; leurs enfants, en naissant, ont la main droite pleine de sang et un emplâtre sur la tête, etc; en punition de leur crime, leur corps exhale une mauvaise odeur, ils puent. Les Juifs à queue descendent des rabbins; ceux qui ne peuvent cracher descendent de ceux qui ont craché contre le Christ; ceux qui ont des vers dans la bouche, d'une femme de Jérusalem qui engagea le serrurier chargé de fabriquer les clous de la croix à faire des clous sans pointe, afin de rendre le supplice plus cruel. On reconnaît les Juifs au nez, à la grosseur des deux cuisses, à leur malpropreté et mauvaise grâce, à leurs côtes (ou bosses?) saillantes. Ceux qui ont l'habitude de colporter des marchandises qu'ils portent sur le dos, restent le dos courbé alors même qu'ils ont vendu leurs marchandises. Parce qu'ils ont vendu le Christ pour trente réaux, on vend 30 Juifs pour un réal et personne n'en veut à ce prix. Texte [apocryphe] de la sentence portée contre Jésus, avec les signatures et le rôle joué par chacune des douze tribus dans l'exécution.

Chap. XII. *Comment les Juifs sont remuants, vaniteux, séditieux et, par suite, sont ordinairement des semences de discorde.* — Juifs qui se glissent dans les couvents et se font nommer supérieurs, prêchent le Judaïsme; d'où discordes. A Valladolid, le parti des nouveaux-chrétiens, appelés Ruanos, veut être le maître, engage des luttes, se fait chasser; méfaits de tout genre, qui sont cause de querelles et de malheurs. Jamais ils ne sont contents, et ils ne savent ce qu'ils veulent. Quand ils ont la manne, ils demandent des oignons; quand ils ont à manger, ils demandent des cailles. Beaucoup disent qu'ils sont des Guzman, des Mendoza, des Zuniga, des Toledo, mais comme on ne connaît pas leurs hautes actions, ce n'est que fiction.

Chap. XIII. *Comment les Hébreux n'ont en ce moment ni éclat, ni noblesse aucune, et ont perdu leur grandeur par la mort du Christ.* — Tableau de leur humiliation, leur exclusion des fonctions publiques, les lois d'exception faites contre eux; mesures prises contre les nouveaux-chrétiens, leur exclusion des chapitres des églises, des ordres militaires, de l'inquisition, etc.

Chap. XIV. *De la bonté que notre Mère l'Église montre et montrera ils persistent dans leur obstination.* — Cette bonté

est prouvée par ceci que l'Église garde et gardera les Juifs jusqu'au temps de la grande persécution qu'elle subira à la venue de l'Antè-Christè, et cet Ante-Christ sera un Juif, leur prétendu Messie; il succombera, et les Juifs, voyant sa mort infâme, reconnaîtront leur erreur. En attendant, je supplie les prélats des églises de ne pas les admettre dans les ordres, afin que nous ne descendions pas dans la Grâce divine et que nous méritions de monter jusqu'à la Gloire éternelle. Amen!

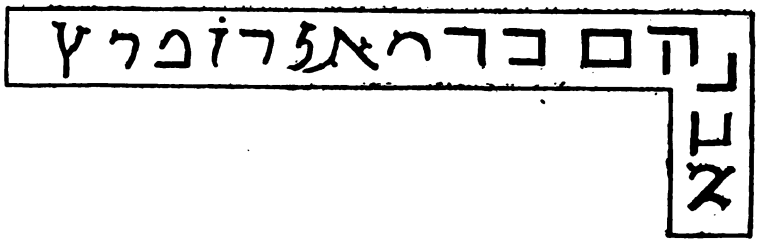
Tel est ce livre baroque qui révèle un état mental si différent du nôtre. Il est parfaitement inutile de relever toutes les erreurs et toutes les absurdités qui s'y trouvent rassemblées. Il ne contient pas une seule assertion qu'on puisse accepter sans contrôle. L'auteur est si ignorant qu'il ne sait même pas exactement la date de l'expulsion des Juifs d'Espagne. Ce seul détail suffit à le juger.

II. *Inscriptions tumulaires de la Coruña.*

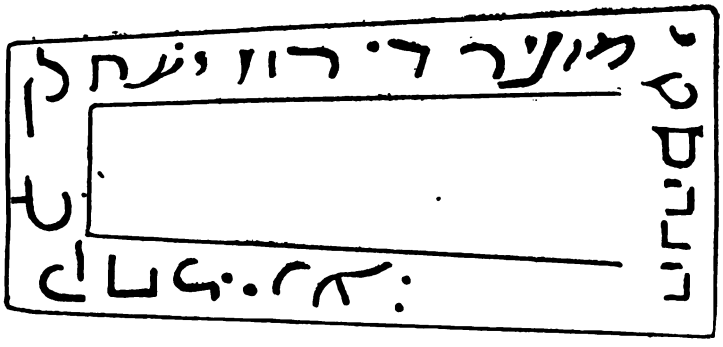
Notre savant ami M. Fidel Fita, membre de l'académie royale de Madrid, qui nous a fourni déjà de nombreux documents sur l'histoire des Juifs en Espagne, a eu l'obligeance de nous adresser des copies de trois pierres tumulaires intéressantes qui ont été découvertes, il y a huit ans, dans le voisinage de La Coruña (au N.-O. de l'Espagne), dans un endroit appelé La Palloza, près de la mer et d'un petit ruisseau qu'on appelle encore *arroyo de los Judios*. Les pierres se trouvent encore à l'endroit même où on les a découvertes et qui serait le cimetière des Juifs. Les inscriptions sont curieuses par les mots espagnols qu'elles renferment et par l'écriture, qui est ancienne. On y remarquera surtout d'intéressantes ligatures. Nous en donnons ici des *fac-simile* d'après une copie au crayon qui paraît très fidèle et qui a été faite par M. le comte de Pardo Bazan.

I. דונה יושתה *Dona Justa.* Les actes castillans de la Galic

nous dit M. F. Fita, portent ordinairement *dona*, non *doña*. C'est ce qui explique pourquoi la pierre de Béjar, dont nous avons parlé dans la *Revue*, tome IV, p. 150-151, écrit דוניא (doña), tandis que la nôtre a דונה. Cf. avec notre inscription, Chwolson, *Corpus*, n° 51, Samuel bar Justo.



II. אברהם בר מאיר ן' פרץ *Abraham bar Méir ben Péreç*. On remarquera la forme archaïque du *yod* dans le nom de Méir. On trouvera une forme similaire dans les inscriptions les plus anciennes seulement. Pour la forme du *mim* et celle du *pé*, voir, par exemple, Chwolson, n° 86.



III. ... נ"ע ... מוגיר די דון יצחק ... דונה *Dona ... muger* (femme) *de Don Isaac*... M. Fidel Fita propose de lire le second mot פלאי, ce qui donnerait Pela ou Pélaïa [פלאי(ה]. Voir *Pelaïs*, *Revue*, IV, 230, 232 et 233. Nous ne connaissons aucune inscription dont le פ aurait exactement la forme qu'il aurait ici, ni aucune ligature des lettres לא. Ne serait-il pas possible que l'avant-dernier mot fût מקרילי, *de Carelle*, hameau situé à quelques lieues de La Coruña ?

III. *Le manuscrit de Calixte II.*

Nous avons parlé dans notre dernier numéro (*Revue,* V, p. 311) du ms. de Calixte II qui se trouve à la cathédrale de Santiago, en Espagne. Ce ms. a été donné à la cathédrale par des pèlerins flamands venus à Santiago en 1137. Le copiste qui l'a écrit, vers 1137, est cet Aymeric Picaud dont nous avons parlé. L'ouvrage contient un cantique en l'honneur de saint Jacques de Compostelle, qui a ceci de particulier, qu'il s'y trouve des mots hébreux qui font partie du texte. D'après la suscription du cantique, le pape Calixte [II] aurait donné à cette pièce sa forme définitive. M. Fidel Fita croit que l'auteur pourrait bien être Humbert, le célèbre cardinal, ami du pape Léon IX[1]. Le cantique est accompagné d'un chant noté que M. Flores Laguna se propose de publier. Nous en donnons ici le texte transcrit pour nous par M. Fidel Fita et annoté par lui. Dans l'original, les mots latins qui traduisent les mots hébreux ou grecs sont placés au-dessus de ces derniers mots, entre les lignes ; nous les placerons à la suite de ces mots, entre parenthèses. D'après M. Fidel Fita, ces traductions sont probablement d'Aymeric Picaud[2].

PROSA SANCTI JACOBI

LATINIS GRECIS ET EBRAICIS VERBIS A DOMINO PAPA CALIXTO ABREVIATA[3]

Alleluia.

Gratulemur et letemur summa cum leticia ;
Letabunda et cemeha (jocunda)[4] gaudeat yspania,
In gloriosi Jacobi almi prefulgenti nizaha (victoria)[5],
Qui hole (scandens)[6] celos haiom (hodie)[7] in celesti nichtar (coro-
[natur)[8] gloria.
Hic Jacobus Zebedey ahiu (frater)[9] mevorah (benedicti)[10] Johannis
Supra iamah (mare)[11] Galilee a salvatore nicra (vocatur)[12];
Quo jubente, cunctis spretis, fidem alme Trinitatis,
Velut mezaper (predicator)[13] emuna (veritatis)[14], predicat [in][15] bi-
Jacobus ysqui[r]ros (fortis)[16] gracia [huza (iudea)[17].

[1] Voir Fid. Fita dans *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, p. 135.

[2] Les mots et lettres que M. Fidel Fita propose de retrancher dans le texte, sont entre crochets. Les lettres soulignées sont ajoutées par lui.

[3] F° 119-120. — [4] טמחה. — [5] נצחה, forme néo-hébraïque pour נצח. — [6] עלה. — [7] היום. — [8] נכהר. — [9] אחיו, forme incorrecte pour l'hébreu אחי. — [10] מבורך. — [11] Chald. ימא. — [12] נקרא. — [13] מספר. — [14] אמונה. — [15] Ajouté par le copiste dans le ms ; le texte était donc plus ancien ; le mot fait double emploi avec la préposition hébraïque du mot suivant et devait peut-être figurer au-dessus de ce mot hébreu. — [16] בירורה. — [17] ἰσχυρός. Le copiste ne comprenait pas le grec.

Dat Legis testimonia ;
Christum pandit per secula
Eundo per cosmi [1] climata [2] (mundi partes).
Messie incarnatio
Et sub Pilato passio
Est apostoli devar (sermo) [3] quezossa (sancta) [4].
Et Christi resurrectio,
Mirabilis ascensio,
Est ejus predicatio rama (alta) [5].
Dei omer (dicit) [6] magnalia,
Prophetarum preconia
Adducit in testimonia.
Et David vaticinia
Sunt illi concordancia ;
Aperte magiz (nunciat) [7] hic omnia.
Tunc guezoloz (magna) [8] miracula
Faciebat,
Preclara prodigia ;
Sezim razim rozef (demonia mala ejiciebat) [9]
Christi athleta [10]
Zarha (splendens) [11] *at*que gracia.
Hic nazan (dedit) [12] se martirio
Sub Herodis imperio maligno,
Pro summi Regis nato,
Athanato [13] ;
Sed jam letatur in gloria.
Cujus gleba [14] est translata
A patria Iherosolimitana,
In Gallicia optima,
Nunc in qua
Divina agit miracula.
Sarcophagum [15] cujus sacrum
Egri petunt, salutemque capiunt.
Cuncte gentes, lingue, tribus
Illuc uunt (vadunt) [16] clamantes sus eia ultreia (sursum perge vade [ante) [17] ;
Et diversa sacrificant munera
Confitentes sua digne vitia.
Boanerges [18] qui nuncuparis,
Tonitrui natus vocaris ;
Supplantator [19] nominaris
A nobis supplanta vitia.
Qui vidisti in Thabor monte
Transformatum Natum in Patre,
Fac nos Ihesum perspicere
In poli leholam (eterna) [20] gloria.
O Jacobe, Christi colo
Sis protector amaha (plebi tue) [21],
Ut cum Christo tecum una
Letemur in secula. Amen.

ISIDORE LOEB.

κόσμου. — [2] κλίματα. — [3] דבר. — [4] קְדֻשָּׁה (sanctitas). — [5] רמה. — [6] אמר. [7] מגיד. — [8] גדלות. — [9] שדים רעים רדף. — [10] ἀθλητής. — [11] זרחה, mot [illegible] de la racine זרח, luire. — [12] נתן. — [13] ἀθανάτῳ. — [14] Le corps, les reliques. [illegible] ailleurs : *Glebae cujus gloria dat insignem viam.* — [15] σαρκοφάγον. — [16] Fran[illegible]. — [17] *sia*, lat. *eja*. — [18] בני רגש ; allusion au Βοανηργές de l'évangile de [illegible] Traduction du nom de Jacob. — [20] לעולם. — [21] עמך.

LES SECTIONS DU PENTATEUQUE

ET PARTICULIÈREMENT CELLES DE *MATTOT* ET *MASSÉ*[1]

Le Pentateuque a été divisé en cinquante-trois sections, sans porter en ligne de compte la dernière, *Vezot haberakha*, exclusivement destinée à la lecture de la fête de Simhat Tora, laquelle ne tombe jamais un samedi[2].

Pourquoi le Pentateuque a-t-il été divisé en cinquante-trois sections? Parce que, en dehors des samedis coïncidant avec des fêtes, lesquelles ont des lectures spéciales, il peut se trouver cinquante-trois samedis dans le cycle des lectures, c'est-à-dire du 23 tisri, jour de la clôture du Pentateuque, au 23 tisri de l'année suivante. Pour que la lecture du Pentateuque entier pût se faire sans répétition dans le cours de cette période, il était nécessaire de le diviser ainsi. Ce chiffre de cinquante-trois est un *maximum*, il n'est atteint que dans certaines années de treize mois (embolismiques). Certaines années de douze mois n'ont que quarante-six samedis ordinaires et n'exigent que ce nombre de lectures, c'est le chiffre *minimum*. La différence est de sept.

Pour que le cycle annuel du Pentateuque pût s'adapter à toutes les années situées entre ces deux limites, il fallait accorder la latitude de réunir deux sections dans la lecture du même jour et que le nombre des sections doublées fût en rapport avec celui des samedis dans le cours du cycle. Cette latitude n'est pas livrée au hasard; elle est subordonnée à des règles dont quelques-unes remontent, d'après le Talmud, à l'époque d'Ezra. L'obligation de lire des sections spéciales à certaines époques déterminées est attribuée à Ezra dans les termes suivants : « Rabbi Simon ben Elazar a enseigné : Ezra a institué pour Israël l'obligation de faire, avant la fête des Semaines, la lecture des malédictions décrites dans le Lévitique, et, avant le jour de l'an, la lecture des malédictions qui se trouvent dans le Deutéronome, afin que le terme de l'année soit également celui des malédictions[3]. » Les Tossaphot rapportent à ce sujet ce qui suit : « A l'Académie de Rabbénou Nissim (sans doute le Gaon) on a posé la question suivante : Lorsqu'il se rencontre deux samedis entre le nouvel an et Souccot,

[1] Voir *Revue*, III, p. 284.
[2] *Ibid.*, p. 283.
[3] *Rosch-Haschana*, 1, 2.

pourquoi sépare-t-on les sections de *Niççabim* et *Vayélekh* et non celles de *Mattot* et de *Massé* qui sont plus longues? » Les Tossaphot répondent : « Afin que la lecture d'une section où il n'y a pas de malédictions sépare le samedi où ces malédictions ont été lues du nouvel an. C'est pourquoi nous lisons la section de *Bamidbar* avant la fête des Semaines, pour en éloigner les malédictions formulées dans la section de *Behouqotaï*. » La section de *Bamidbar* devra-t-elle *seule* s'interposer entre la lecture de la terrible section de *Behouqotaï* et la fête des Semaines, ou est-il loisible d'en séparer la fête d'un samedi de plus où on lirait la section de *Mattot*, comme cela se pratique dans le plus grand nombre des synagogues de nos jours ?

Arrêtons-nous sur cette question dont la solution explique la divergence des usages autrefois suivis dans quelques synagogues et même de nos jours en Algérie, sans qu'il soit nécessaire de recourir à des interprétations mystiques ou à des causes ignorées.

D'après un auteur d'une grande célébrité et d'une autorité incontestée, R. Abraham Ab Bet din (dans son *Eschkol*), l'usage est absolument général de suivre les trois formules : 1° מנו רעצרו, c'est-à-dire lire *Bamidbar* (34e section) avant la Pentecôte ; 2° צומו צולו, c'est-à-dire, le jeûne d'Ab précédera la lecture de *Vaethannan* (45e) ; 3° קום ותקע, c'est-à-dire lire la section de *Niççabim* (51e) avant Rosch-haschana. Pour ces trois règles, dit notre auteur, tout le monde est d'accord. Cet accord existe-t-il également pour séparer d'un ou de plusieurs samedis la lecture de *Behouqotaï* de *Schebouot ?* Il paraît que non, puisque la division du Pentateuque en cinquante-trois sections n'est pas uniforme pour toutes les synagogues. Toutefois il est certain qu'en général les termes des Tossaphot : לפי שאנו רוצים להפסיק ולקרות שבת אחת, imposant la séparation d'*un samedi,* ont été pris à la lettre. Le commentateur d'Alfasi, R. Nissim, dit formellement : « De nos jours nous avons plus de souci de ne pas joindre les malédictions à la Pentecôte et au nouvel an, et nous plaçons entre elles une section (Meguilla, 3, *ad finem*). » Un autre rabbin célèbre, R. Joseph de Trani, est plus explicite (Rép. I, 4) : « De même que les Tossaphot recommandent de ne pas placer la lecture de la section *Bamidbar* après la Pentecôte, de même ils recommandent de ne pas avancer cette lecture de deux samedis avant la Pentecôte, car, pour que le public sache que la lecture des malédictions est terminée, il faut qu'elle ait lieu le samedi le plus rapproché de la fête », suivant le Talmud *Sabbat* (23 *b*), où il est dit que le signe établi pour servir de démarcation à une époque reste inaperçu s'il est produit avant le t déterminé. Nous ne citerons que pour mémoire Maïmonide

dont les termes ne sont pas assez concluants : « L'usage général est de lire la section de *Bamidbar* avant la Pentecôte (*Hil. Tefillah*, XIII). » Il ne parle ni d'un ni de deux samedis. Mais ne suffit-il pas qu'un rabbin de la valeur de Joseph de Trani déclare que ceux qui ont établi l'usage de faire la lecture de *Bamidbar* avant la Pentecôte veulent que cette lecture ait lieu le samedi qui précède immédiatement la Pentecôte, d'autant plus que Joseph de Trani donne le motif de son opinion, pour justifier les communautés qui continuent cet usage. Pour mettre cet usage en pratique dans le cycle de cinquante-trois samedis, il est indispensable de diviser en deux *une section qui précède Bamidbar*, laquelle est la 34e du Pentateuque, afin que cette section soit lue un samedi et non deux samedis avant la Pentecôte. Ce n'est pas en faisant de *Mattot* et *Massé* deux sections, les 42e et 43e, qu'on arriverait à ce résultat, au contraire, en les séparant, la lecture de *Bamidbar* se ferait forcément deux samedis avant la Pentecôte et non le samedi le plus rapproché de la fête.

Nous tirons encore de Joseph de Trani le motif qui fait unir les deux dernières sections *Mattot* et *Massé*, les 42e et 43e, de préférence à *Houqat oubalaq*, les 39e et 40e sections. La réunion de ces deux sections, dit-il, rappelle aux fidèles la règle de צרור וצלר, c'est-à-dire l'obligation de lire la section de *Vaethanan* (45e) après le jeûne d'Ab.

La nécessité de faire la lecture de la section de *Meçora* (28e), dans l'année embolismique, immédiatement avant Pâque, a pu également contribuer à la division d'une des sections précédentes, et, si celle de *Mischpatim* (18e) a été choisie, c'est probablement par le motif qu'elle est composée de paragraphes détachés, et que le partage en a paru plus facile. Ce qui semble surprenant, c'est que la division s'arrête au verset 24, comme le dit M. Cahen, contrairement à la règle ומסיים בדבר טוב « la fin devra être de bon augure » et non aux mots כי חנון אני du verset 26, et si on a cru ne pouvoir clore la division à ces mots qui terminent un chapitre fermé (סתומה), on aurait pu la clore au verset 13 qui forme un paragraphe ouvert (פתוחה).

Le célèbre auteur de l'*Eschkol* que nous avons cité ci-dessus dit qu'il y a scission dans les communautés pour la règle מקוד ופסח. סגור ופסח. « Il y a, dit-il, des localités où la section *Çaw* est lue immédiatement avant Pâque, même quand l'année est embolismique. » Ces localités, tout en négligeant le samedi, veille de la Pâque, se verraient obligées de diviser en deux, non pas une, mais trois des sections précédentes. Ces divisions ont pour conséquence de reporter au samedi dit Parschat *Scheqalim* la section de *Atta*

Teçawé ou de *Ki Tissa*. Cette conséquence a déjà été signalée par M. Derenbourg. Nous voulons seulement confirmer le fait et prouver qu'il n'est pas hypothétique. Déjà le Talmud (*Megilla*, 6) dit : « Si le samedi où doit être lu *Scheqalim* coïncide avec la section de *Teçawé* ou avec celle qui renferme le chapitre supplémentaire des *Scheqalim*, *Ki Tissa*, comment devra-t-on s'y prendre pour la lecture de ce chapitre ? » Ce qui prouve que les sections précédentes étaient divisées. R. Jacob Ascher (*Tour Orah Haïm*, 685), signale également le fait : « Si le samedi des *Scheqalim* coïncide avec la section de *Atta Teçawé*... Si ce samedi coïncide avec celui de la section même de *Ki Tissa*. Mais, d'après notre ordre des sections, cette coïncidence n'arrive jamais. »

L'usage de lire la section de *Çaw* le samedi précédant Pâque, même dans les années embolismiques, usage entraînant la coïncidence des sections de *Teçawé* et de *Ki Tissa* avec le samedi des *Scheqalim*, existait encore au XIIIe siècle en Provence, comme le constate Rabbi Salomon ben Meir dans son Commentaire sur le Talmud (*Megilla*, 30). « Pour nous, dit-il, dont l'usage est de nous conformer à la formule פקיד ופסח, de lire la section *Çaw* avant Pâque, dans les années ordinaires, et celle de *Meçora* dans les années embolismiques, le chapitre de *Scheqalim* ne coïncide jamais avec la section de *Teçawé* ni avec celle de *Ki Tissa*; dans les années ordinaires, il coïncide avec la section de *Mischpatim* ou de *Terouma*, et dans les années embolismiques avec celle de *Peqoudé* ou de *Vayiqra*. Mais les localités de la Provence qui suivent la formule פקיד ופסח, même dans les années embolismiques, le samedi dit *Scheqalim* peut coïncider avec ces sections ; dans ces localités on divise les sections en deux. »

Nos coreligionnaires d'Alger en suivant un usage qui paraît anormal, dont la trace cependant se trouve dans le Talmud et la justification dans l'opinion des docteurs les plus accrédités, ne se doutaient pas sans doute qu'ils seraient en communion d'idées avec de futurs compatriotes, avec la différence qu'eux ne faisaient et ne font encore la division de la section de *Mischpatim* que dans les années embolismiques exceptionnelles, lorsque la veille de la Pâque tombe un samedi, tandis que les localités de la Provence étaient obligées de diviser la section pour toutes les années embolismiques. C'est que ces localités n'admettaient pas ou ne connaissaient pas la formule סגיר ופסח, qui paraît en effet avoir été ajoutée plus tard ; l'auteur des formules ingénieuses, Rab Amram Gaon, la passe sous silence dans son *Siddour*.

Versailles, février 1882.

CHARLEVILLE.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

1er TRIMESTRE 1883.

אגרות שד"ל S. D. Luzzatto's hebræische Briefe gesammelt von seinem Sohn Dr Isaias Luzzatto ; Herausgeber Eisig Græber ; 3e, 4e et 5e fascicules. Przemysl, impr. Zupnik et Knoller, 1882, in-8°, p. 317 à 748 et p. I à XXII.

Ces fascicules nous sont parvenus trop tard pour qu'il nous ait été possible de les lire avant l'impression de ce numéro. L'analyse sommaire qu'en a faite notre ami M. le Dr Kaufmann (p. I à XXII) suffit à montrer que ces volumes, où nous aurions fait de larges suppressions, sont au moins aussi intéressants que les précédents. Nous y remarquons des recherches sur la prononciation et la vocalisation babyloniennes (lettre 130), sur le mahzor Vitry (lettre 166), sur le mahzor Romagna, sur le rite de Sinigaglia, de Cochin, d'Italie, d'Oran (lettres 179, 190, 192, 201), sur le mahzor calabrais (l. 209), sur un ms. du Tarschich (l. 210 et 217), sur un mahzor français et le rite français (l. 230), etc.

ס' חיי אריסטו והפילוסופיא שלו Das Leben des Aristoteles und seine Philosophie mit Rücksicht auf die Wissenschaft des alten hebräischen Schriftthums aus den Zeiten der Bibel, der Mischna und des Talmuds von Samuel Modlinger. Wien, impr. Knœpflmacher, in-8° de (4)-120 p.

L'ouvrage a aussi, sur la couverture, un titre français. « Vie d'Aristote et sa philosophie en relation avec les opinions philosophiques et scientifiques qui sont contenues dans les anciens livres hébreux, études tout à fait nouvelles, par Samuel Halevi Modlinger. » Il peut paraître assez singulier de parler des relations d'Aristote avec la Bible et même avec la Mischna et le Talmud et ce que M. M. en dit par ci par là n'a pas l'air d'être bien sérieux. A la fin se trouve un tableau des œuvres d'Aristote traduites en hébreu.

מאסף נדחים Recueil d'articles scientifiques publiés par A. Harkavy [St-Pétersbourg, 1882 ?], in-8° de 24 p.

Ce fascicule porte en signature les mots : « Meassef Niddachim, II, 1. » M. Harkavy y a réuni quelques-unes de ses intéressantes recherches :

commencement de la biographie de Samuel ha-Nagid, lettre de Rappaport, notes bibliographiques. Nous souhaitons fort que M. H. continue et achève la biographie de Samuel ha-Nagid, dont il a eu la bonne fortune de publier le divan.

מצת מצוה ועלילת הדם Das ungesäuerte Brod und die Anklage des Blutgebrauchs am Passah-Feste, par M. L. Rodkinssohn. Presbourg, imp. Lœwy et Alkalaï, in-8° de VIII-32 p.

L'auteur pense que l'odieuse accusation du sang disparaîtrait ou serait au moins affaiblie, si on rendait plus simple la préparation des pains azymes, qui, pour des yeux prévenus, doit sembler assez mystérieuse. A notre avis, ce sont de purs enfantillages. L'accusation est tellement absurde que le mieux est de ne pas s'en occuper.

תלמודה של בבל Lehrbuch zum Selbstunterricht im babylonischen Talmud, par Ph. Lederer, 1er fasc. Presbourg, impr. Lœwy et Alkalay, 1881, in-8° de 96 p.

ס' תשובות אד"כ (אברהם דוב כהן) Consultations talmudiques par Abraham Ber Cohn, de Jérusalem. Jérusalem, s. imp. ni libr., in-8° de (1) 4 + 33 ff.

Les nos 1 et 2 sont consacrés aux fameuses 18 mesures ; le n° 3 traite du Kaddisch des orphelins ; n° 5, question sur la halucca (secours distribués par communautés) à Jérusalem : un homme d'une communauté épouse une femme d'une autre communauté, les créanciers du mari peuvent-ils saisir la halucca de la femme ; n° 13, s'il est permis de faire une école où l'on enseigne autre chose que les sciences juives ; etc.

Abhandlungen und Vorträge des fünften internationalen Orientalisten-Congresses, gehalten zu Berlin im September 1881. II, 1 : Abhandlungen u. Vorträge der semitischen u. afrikanischen Section. Berlin, A. Asher, 1882, 8° (VIII-365 + 144 + 146 pp.). VI. Christ. Ginsburg : The dageshed Alephs in the Karlsruhe-Ms., being an explanation of a difficult Massorah ; pp. 136-141. — VII. Adalbert Merx : Bemerkungen über die Vocalisation der Targume, pp. 142-188 ; Anhang, die Tschufutkale'schen Fragmente, pp. 188-225. — VIII. Sp. Papageorgios : Merkwürdige in den Synagogen von Corfu im Gebrauch befindliche Hymnen, pp. 226-232. — IX. Emil Kautzsch : Ueber eine räthselhafte Inschrift aus Nord-Afrika (mit einer Tafel), pp. 233-34. — X. Julius Oppert : Die französischen Ausgrabungen in Chaldäa (mit einer Tafel), pp. 235-248. — XII. K. Kessler : Ueber Gnosis u. altbabylonische Religion, pp. 288-305.

VI. Anomalie signalée par la grande Massorah et dont un curieux ms., fort ancien, daté de l'an 4866 (= 1105-6), à Carlsruhe, fonds Durlacher n° 55, offre des exemples. — VII. Premières éditions de la version chaldéenne des livres bibliques ; bibliographie ; tableaux comparés ; parallèle entre la ponctuation babylonienne et celle de Tibériade (c'est pour la 1re fois que nous voyons le nom de lieu de l'édition de la Bible de 1490, בארשאר, lu en 2 mots et traduit, p. 143, « Ile de Sora », au lieu de *Ixar*). — VIII. Esquisse de l'histoire des Juifs à Corfou ; Hymnes juives en caractères carrés, avec transcription grecque. — IX. Au musée archéologique de Syracuse se trouve une pierre couverte d'une inscription en caractères carrés, composée de 5 lignes indéchiffrables ; elle est peut-être fausse. — X. Importance des découvertes faites par M. de Sarzec pour l'explication et la confirmation de nombreux faits de philologie et d'histoire, entre autres pour l'accadisme. Le savant assyriologue exposé, avec son habileté accoutumée, le système métrique des constructions étranges dont il est question dans les inscriptions cunéiformes. — XII. Chapitre inté-

ressant pour l'histoire des religions comparées, pour l'origine des Mandéens, du Manichéisme, etc., rattaché aux Babyloniens et à leurs contemporains israélites au IVe siècle avant l'ère chrétienne. — M. S.

BÆHR (Oscar). Das Gesetz ueber falsche Zeugen nach Bibel und Talmud. Berlin, impr. Itzkowski, 1882, in-8° de VI-102 p.

Cette étude se divise en deux parties : les faux témoins d'après la Bible ; les faux témoins d'après la tradition. Dans cette seconde partie sont traitées successivement les lois suivantes : 1. Le faux témoignage ne peut être établi contre des témoins que si d'autres témoins établissent l'alibi des premiers témoins ; 2. La preuve de l'alibi doit être faite contre les deux témoins, elle n'est pas valable quand elle est faite contre un seul des deux témoins ; 3. Les faux témoins ne sont punis que si l'alibi est prouvé contre eux après (non avant) la condamnation de l'accusé, mais avant (non après) l'exécution de la peine ; 4. Interrogatoire et punition des faux témoins. Nous avons lu surtout avec intérêt, dans cette étude, les explications de l'auteur sur les raisons de la première règle du faux témoignage et sur celles qui ont été données pour expliquer la troisième règle. Cette étude nous a paru fort intéressante.

BASSIN (Rev. Elieser), missionary in Jassy, Roumania. The modern Hebrew and the Hebrew Christian. Londres, James Nisbet, 1882, in-8° de XII-275 p.

L'auteur est un Juif du gouvernement de Mohilew qui, en 1869, vint à Constantinople, où il entra en relations avec des missionnaires anglais et se fit protestant. Le principal intérêt de son livre est dans son Autobiographie, dans le récit des difficultés qu'il eut à vaincre, après avoir été transféré de Constantinople en Russie comme déserteur. Plus tard il se fit missionnaire parmi les Juifs de Roumanie. Une partie de son ouvrage est consacrée à des lieux communs sur la religion juive et sur les cérémonies juives. Dans divers passages l'auteur donne des renseignements, assez vagues, il est vrai, et sans grande importance, sur les opinions religieuses des Juifs de Russie et principalement sur la secte des Chabad, fondée à la fin du siècle dernier par R. Salmon Sneerson (p. 94). Ses relations et surtout son exposition des doctrines juives sont, en général, d'une grande naïveté. L'auteur a publié, le 9 septembre 1881, un journal allemand, appelé *Eintracht*, qui devait intervenir en faveur des Juifs dans l'agitation antisémitique en Allemagne (p. 272).

BERGEL (Josef). Mythologie der alten Hebräer. II. Leipzig, libr. Wilhelm Friedrich, in-8° de VIII-80 p.

Ce fascicule est consacré à ce que M. Bergel appelle les légendes. Les différents paragraphes sont intitulés : Jérusalem et le temple, Nicanor et les portes du temple, Simon le pieux, Simon b. Schétah, Simon b. Jochaï et son fils Eléazar, Pinkas b. Jaïr, Honi Hamagal, etc.

H. BLOCH : Entwurf eines Grundrisses vom herodianischen Tempel nach talmudischen Quellen bearbeitet, Breslau, 1882. Une feuille lithographiée avec légende en hébreu.

BRANN (M.). Das Biographische Handbuch des Schabtai Bass in der lateinischen Uebersetzung Clanners, Hdschr. 477 der Breslauer Stadtbibliothek. Breslau, impr. et libr. Schatzky, 1882, in-8° de 12 p.

On sait par la Bibliotheca de Wolf quelle sensation fit dans le monde des hébraïsants chrétiens, nombreux alors, la Bibliographie hébraïque publiée en 1680 par Sabbataï Bass. Ce travail, excellent pour l'époque, parut si méritoire, que trois professeurs de langues orientales et un évêque

se mirent à le traduire en latin. Une autre traduction en latin, conservée à la bibliothèque de Breslau, fut faite par Johann Friederich Clanner, qui avait étudié la théologie et l'hébreu à Leipzig et était devenu professeur au gymnase de Brieg. C'est là qu'il acheva, en 1710, sa traduction latine de Sabbataï Bass, à laquelle il paraît avoir consacré trois ans de travail. D'après les extraits que donne M. Brann, cette traduction n'est pas merveilleuse, il s'en faut.

CASTELLI (David). La Profezia nella Biblia. Florence, libr. Sansoni, 1882, in-8° de (III)-523 p.

Etude populaire sur les Prophètes. M. Castelli divise son travail comme suit : Les plus anciens prophètes, Joël, Amos, Osée ; les prophètes de la guerre assyrienne, Isaïe, anonyme de Zacharie, Michée ; les prophètes de la chute assyrienne, Nahum, Sophonie ; les prophètes de la guerre babylonienne, Habacuc, Jérémie, anonyme de Zacharie ; les prophètes de l'exil, Ezéchiel, Obadias, anonyme d'Isaïe ; les prophètes anonymes de la chute de Babylone dans Isaïe et Jérémie ; les prophètes après le retour de l'exil, Haggée, Zacharie, Malachie, Jonas.

CAZET (l'abbé Cl.). Du mode de filiation des racines sémitiques et de l'inversion. Paris, libr. Maisonneuve, 1882, gr. in-8° de 107 p.

Les recherches du genre de celles qu'a faites M. Cazet sur les racines hébraïques, leur modification par épenthèse, par crément, augment, etc., sont très séduisantes, mais tout aussi trompeuses. On n'a vraiment pas de principe ni de règles fixes pour appuyer et justifier les idées qu'on émet sur ces questions. Aussi, tout en lisant avec intérêt le travail de M. l'abbé Cazet et en croyant qu'il renferme beaucoup d'indications utiles pour la grammaire et la lexicologie hébraïques, faut-il que nous exprimions un doute sur la valeur de ses procédés et la légitimité des généalogies de mots hébreux que renferme son livre. Il nous semble qu'il faudrait, pour un travail de ce genre, s'appuyer sur toutes les langues sémitiques au moins, et même sur les langues d'autre souche. On ne saurait produire autrement que des hypothèses qui peuvent être plausibles, mais qui n'ont pas de caractère scientifique.

DESTINON (Justus von). Die Quellen des Flavius Josephus. I. Die Quellen der Archäologie Buch XII-XVII, jüdischer Krieg, Buch I. Kiel, Lipsius et Tischer, in-8° de 128 p.

Cet ouvrage traite plusieurs questions importantes pour l'étude du texte de Josèphe et, par suite, pour l'histoire juive. Des différences qu'on remarque entre les Antiquités de Josèphe et sa Guerre des Juifs, M. D. conclut que l'un de ces ouvrages n'est pas copié sur l'autre, mais que tous deux ont été écrits indépendamment l'un de l'autre d'après les mêmes sources (dans les parties historiques qui leur sont communes), et que ces sources ont été utilisées autrement et avec d'autres procédés dans chacun des deux ouvrages de Josèphe. D'un autre côté, les nombreux renvois que fait Josèphe, principalement dans ses Antiquités, à un autre récit qu'il ne nomme pas, et la comparaison très remarquable que fait M. D. entre les indications des Antiquités, livres XII et XIII, concernant les grands-prêtres, et les indications toutes différentes du livre XX, conduisent M. D. à supposer que Josèphe a utilisé une chronique des grands-prêtres où il a trouvé, tout faits et préparés, un grand nombre de renseignements que contiennent ses écrits. Il ne se serait pas contredit maintes fois sur l'histoire des grands-prêtres, s'il avait tiré lui-même des écrits originaux, et, par conséquent, étudié les renseignements que contiennent les livres XII et XIII sur ce sujet et qui sont très différents de ceux du livre XX, qui serait rédigé d'après les recherches personnelles de Josèphe. Pour divers passages de ces deux livres XII et XIII des Antiquités, Nussbaum (1875)

a déjà prouvé qu'ils sont tirés de Polybe et de son continuateur Posidonius, lequel n'a peut-être été connu de Josèphe que par les citations qu'en a fait l'écrivain grec Apion. Josèphe cite expressément Polybe, Agatharchides, Strabon, et Nicolas de Damas. et comme ces citations ne se trouvent pas dans sa Guerre, M. D. suppose que Josèphe a lu ces historiens après la rédaction de sa Guerre et avant la rédaction des Antiquités. Il croit de même que Josèphe ne s'est pas servi de la traduction ou rédaction grecque du premier livre des Macchabées, avec laquelle trop souvent il n'est pas d'accord, mais de l'ouvrage qui a servi d'original à cette édition grecque. Enfin, si l'on remarque que, dans le livre XIII des Antiquités, Josèphe, après avoir raconté la guerre de l'indépendance, sous les Macchabées. avec la même largeur que le premier livre des Macchabées, devient tout à coup. lorsqu'il aborde l'histoire de Simon Macchabée, d'un laconisme singulier, tandis que le premier livre des Macchabées continue son récit avec force détails. on peut en conclure que Josèphe ne connaissait pas cette partie du livre des Macchabées et M. D. veut conclure de là et de certaines contradictions qu'il signale entre les diverses parties du premier livre des Macchabées, que ce livre s'arrêtait originairement au commencement du chap. XIV. où finit la guerre de l'indépendance. Le reste serait postérieur et n'aurait pas été connu de Josèphe. Celui-ci, pour son livre XIV des Antiquités, a utilisé Nicolas de Damas, Strabon, et probablement aussi, d'après les recherches de M. D., un écrit indigène. Le reproche que fait Josèphe à Nicolas de Damas d'avoir sciemment altéré l'histoire en faveur de son protecteur Hérode serait d'autant moins fondé qu'une partie de l'ouvrage de Nicolas aurait été écrite après la mort d'Hérode et à une époque où la publication de nombreux écrits sur Hérode aurait rendu impossible toute falsification grossière de la vérité.

GRAETZ (H.). Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Uebersetzung. 2³ vol. Breslau, impr. et libr. Schottlænder, in-8° allant de p. 385 à p. 701 (fin).

Nous avons rendu compte de ce bel ouvrage de M. Graetz dans *Revue*, V, 123. Il n'entre pas dans notre plan d'analyser en détail la traduction des Psaumes. On sait que M. Graetz applique à l'étude des textes une critique des plus perspicaces et s'il arrive quelquefois que ses hypothèses sont plus ingénieuses que solides, elles sont toujours intéressantes et très souvent heureuses.

GRÜNWALD (M.). Zur romanischen Dialektologie. Heft II, 1. Hælfte : Das altfranzösische aus Raschi's Bibelcommentar. Belovar, libr. Fleischmann, in-8° de 32.

L'ouvrage contient l'étude de 187 gloses françaises qui se trouvent dans le commentaire du Pentateuque de Raschi. On applaudirait très volontiers aux excellents efforts de M. Gr., mais on ne saurait méconnaître qu'il n'a pas les instruments nécessaires pour un travail de ce genre.

Dans un des derniers numéros de son *Centralblatt*, M. Gr., parlant de la famille des כלאץ ou כלץ sur laquelle la *Revue* a publié un article de M. Neubauer, propose de lire בלץ et de prendre ces lettres pour les initiales de l'eulogie ברכות לראש צדיק, Prov. x, 6. Cette hypothèse est contredite par tous les mss. et imprimés, qui ont invariablement un כ, non un ב, au commencement du mot.

HARKAVY (A.). Aus dem archæologischen Kongresse in Tiflis, eine neue Ansicht ueber die Eintheilung der Vœlkergruppe in der genealogischen Tafel der Genesis. [St-Petersbourg], impr. Rœttger, 1882, in-8° de 6 p.

Contrairement à l'opinion soutenue dans l'ouvrage de M. Lenormant analysé plus loin, M. H. croit que le tableau généalogique de la Genèse

est uniquement géographique et ne se préoccupe nullement ou guère des questions de races. L'Ararat de la Bible serait bien l'Ararat actuel, et les peuples sont énumérés en trois groupes, selon la position qu'ils ont occupée à l'origine autour du lac Van : 1° le groupe de Sem dans une contrée que les historiens arméniens appelleraient Sim, qui s'étendait au sud du lac Van le long du Tigre et comprenait la Mésopotamie ; 2° le groupe Cham, dans une contrée appelée Chamanu par les Assyriens, Amanus par Pline, et comprenant l'Ethiopie, l'Egypte, la terre de Canaan et la Phénicie ; 3° le groupe de Japhet enfin, composé des peuples établis à l'ouest du lac Van, dans l'Asie Mineure, dans la Cappadoce, la Scythie et l'Ionie asiatiques, et peut-être la Géorgie.

HUDSON (E. H.). A history of the Jews in Rome. Londres, Hodder et Stoughton, 1882, in-8° de VIII-390 p.

L'ouvrage est divisé en 13 chapitres. Le 1er chap. est consacré aux Macchabées et aux Hérodes ; les chap. 7, 8 et 9, à la destruction de Jérusalem par Titus et aux conséquences de la défaite ; le chap. 10, à l'époque de Constantin ; les chap. 11 et 12, à l'invasion des Barbares et aux commencements du pouvoir des papes ; le chap. 13, aux cimetières juifs à Rome. Le livre paraît être un ouvrage de vulgarisation, nous ne l'avons pas examiné en détail.

Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur, herausgegeben von N. Brüll. V. u. VI. Jahrgang. Francfort-s-.M., libr. W. Erras ; in-8° de IV-228 p.

Ce nouveau volume des Annuaires de M. Br. contient des études sur Osée, sur Ruth, sur les moralistes juifs du moyen âge, des notes et recensions diverses.

Dans son étude sur Osée, M. Br. arrive aux conclusions suivantes : 1° Le livre d'Osée, quoique composé de deux parties distinctes, appartient au même auteur et la première partie est simplement une œuvre plus ancienne de l'auteur. En effet, le prophète ne parle pas de l'alliance qui fut conclue contre le royaume de Juda entre le roi d'Israël Pékah b. Remalyahu et Reçin, roi d'Aram (II Rois, xv, 37). Il ne parle pas non plus de l'invasion de Tiglat-Piléser, roi d'Assyrie, dans le territoire d'Israël pendant le règne de Pékah. Mais il connaît la révolte de Pékah et l'assassinat du prédécesseur de celui-ci, comme cela paraît ressortir du chap. VII et du chap. x d'Osée. Il résulte de là qu'Osée est mort peu de temps après l'avènement de Pékah. D'un autre côté, le prophète annonce, dans la partie la plus ancienne de son livre, la chute prochaine de la dynastie de Jéhu (i, 4), et comme la seconde partie du livre parle des relations des rois de Juda avec ceux d'Assyrie (chap. v) et que de telles relations n'existèrent ni sous Jéroboam ni sous son fils Zacharie, cette seconde partie ne peut avoir été écrite que du temps de la nouvelle dynastie formée par Menahem après la chute de celle de Jéhu, elle est par conséquent postérieure à la première partie, qui annonce le changement de dynastie. Les prophéties d'Osée ont donc été commencées vers l'époque de l'avènement de Menahem et achevées peu de temps après celui de Pékah. M. Br. termine cette étude par une recherche sur un point obscur de la chronologie des rois de Juda et d'Israël. La difficulté de faire concorder ensemble les données bibliques sur la durée et l'époque des règnes d'Osias et de Jotam, rois de Juda et ceux des rois d'Israël de Jéroboam II jusqu'à Pékahya, a été maintes fois signalée (Voir Munk, *Palestine*, p. 300). M. Brüll cherche à la résoudre et à corriger les contradictions des textes bibliques en proposant : 1° que le règne de Jotam, fils d'Osias, soit considéré comme contemporain, en partie, de celui d'Osias depuis l'époque où Osias est devenu lépreux ; 2° que le nombre 52, qui indique la durée du règne d'Osias, soit considéré comme [illegible], et que cette vie soit divisée comme suit : Osias

monte sur le trône à 16 ans; il règne 27 ans et quelques mois, puis il est frappé de lèpre, et, tout en conservant la royauté nominale, il est remplacé par son fils Jotam, dont le règne commence à compter immédiatement, tandis que celui de son père continue également à compter encore jusqu'à la mort d'Osias, qui arrive 8 à 9 ans plus tard. De cette façon, Osias ne règne véritablement que 27 à 28 ans, au lieu de 52 ans, la durée des règnes des rois de Juda est réduite de 24 ans environ, ce qui dispenserait de placer des interrègnes d'égale durée dans la chronologie des rois d'Israël (V. *Palestine*, p. 301).

Le livre de Ruth, qui est écrit tout entier en l'honneur d'une femme moabite, a pour objet de montrer quel beau rôle peuvent jouer, au sein du judaïsme, les étrangers qui se sont convertis à la religion juive. Mais l'auteur, pense M. Br., n'aurait pas osé donner à David cette généalogie qui le fait descendre d'une Moabite, si cette fiction n'avait pas eu quelque fondement historique. Se fondant sur les paroles assez obscures dont les Chroniques (I, IV, 21-24) accompagnent la généalogie de Schéla, fils de Juda (והדברים עתיקים) et auxquelles M. B.·. trouve un air mystérieux, M. Br. suppose que, contrairement aux indications du livre de Ruth et des Chroniques, David ne descendait pas de Juda par Péreç, mais par Schéla, le fils d'une Canaanéenne (Genèse, XXXVIII, 2 à 5), et que les Canaanéens étant particulièrement méprisés par les Hébreux, les historiens se sont efforcés de dissimuler cette origine, sans pouvoir en effacer entièrement le souvenir. M. Br. apporte, à l'appui de cette thèse, des arguments ingénieux, mais qui n'emportent pas la conviction. Dans la généalogie, par conséquent fictive, de David d'après le livre de Ruth (IV, 18 à 21), il y a les noms de Boas et d'Obed, M. Br. veut retrouver ces noms dans la famille Bet-Abodat Habbuç, qui appartient à la descendance de Schéla, (I Chr. IV, 21). On aurait pu ajouter, mais sans plus de preuves, que si déjà dans la Genèse, XXXVIII, 11, Tamar, l'ancêtre de David, n'épouse pas Schéla, qui lui était formellement destiné comme époux, ce serait déjà un indice des efforts de la tradition et des historiens de donner à David une autre souche que celle de Schéla. Le fameux Schilo (= David ou descendant de David) de la Genèse ne serait autre chose qu'un souvenir de la vraie origine de David.

Dans son étude sur les moralistes juifs du moyen âge, M. Br. cherche à mettre en lumière les faits suivants : 1° que Bahya a utilisé Ibn Gabirol et l'hypothèse inverse n'est pas exacte; 2° l'auteur du *Séfer hayyaschar* était espagnol, puisqu'il cite des poésies de Juda Halévy et paraît connaître Joseph ibn Çaddik, et que ce livre est antérieur au célèbre *Menorat hammaor ;* 3° que ce dernier livre, dont l'auteur se nomme Isaac b. Abraham Aboab, a été rédigé vers 1330, etc. M. Br. donne diverses notices sur les écrits de morale de Jona Gerundi, d'Isaac b. Eliézer, auteur des *Séfer haggan,* et d'autres.

La suite du volume contient : 1° Une notice sur les chefs d'académie de la Palestine faisant partie de la maison des Exilarques de Babylonie qui s'exilèrent en Palestine après la mort de Mar Sutra II ; 2° des notes sur des Midraschim; 3° sur un souvenir qui se trouve dans le Talmud de Sota, du mur élevé par Sésostris pour protéger la frontière orientale de l'Egypte; 4° sur le nom *erikepaïos* qu'aurait porté Orphée (ce serait l'hébreu *érekk appaïm*) ; 5° addition à l'étude de M. Br. sur l'histoire de Susanne (Jahrbuch, 3e année) ; 6° le chant pour le samedi de Hanucca אכלו משמנים qui se trouve dans les rituels (n'est pas un chant liturgique) ; 7° quelques mots sur Moïse Nérol, rabbin à Metz au XVIIe s. ; 8° documents inédits italiens sur les Juifs de Sicile en 1492 ; 9° de nombreuses recensions. Il est regrettable que la reproduction des documents sur les Juifs de Sicile fourmille de fautes d'impression.

Jahres-Bericht des juedisch-theologischen Seminars Frænkel'scher Stiftung. Vorangeht : Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu dem-

selben, II. Heft, von David Joël. Breslau, impr. Schottlænder, in-8° de 65-XII p.

La plus grande partie de cette seconde étude sur la superstition dans le judaïsme est consacrée à la critique de diverses consultations du gaon Haï. On sait que les historiens se sont beaucoup préoccupés de la question de savoir si Haï gaon, un des rabbins les plus remarquables de la Babylonie, a partagé ou non les opinions superstitieuses qui avaient cours de son temps (commencement du XIe siècle). On avait de lui des écrits qui paraissaient se contredire sur ce point. L'inauthenticité d'un de ces écrits au moins a été prouvée depuis longtemps par M. Graetz. Le regretté Dr Joël, dans l'étude que nous analysons, est arrivé à rendre probable qu'il y a unité de pensée et de tendance dans les autres écrits de Haï gaon sur la matière, de sorte que l'on peut continuer à lui attribuer des consultations qu'on avait été tenté d'attribuer à d'autres écrivains. Cela est d'autant plus facile que la pensée de Haï gaon sur ces matières, telle que la comprend le Dr Joël, paraît singulièrement hésitante. Le gaon n'a sans doute pas le courage de heurter de front l'opinion courante ou bien il est lui-même indécis et perplexe. Ses contemporains de Cairoan, R. Hannanel et R. Huschiel, sont des adversaires plus décidés de la superstition. R. Isaac, de Fez également, le Dr J. le montre par un exemple intéressant. Cette étude a aussi des pages instructives sur la légende de Hénoch chez les Juifs, la grandeur, la décadence et le relèvement, par les cabbalistes postérieurs, de ce héros biblique qui, à cause de son ascension au ciel, où les chrétiens voulaient voir un précédent pour l'ascension de Jésus, a été sacrifié à une certaine époque et presque malmené par les polémistes juifs. Les études de M. Friedländer, de Vienne, sur cette question, auraient pu fournir au Dr Joel plus d'une indication utile. La fin de l'étude du Dr J. est consacrée à une question de chronologie assez embarrassante. Elle a pour conclusion que Maïmonide, non seulement n'a pas été l'élève direct de Joseph Halévi ibn Migasch, comme on l'a reconnu depuis longtemps, mais que le père de Maïmonide également n'aurait pas été l'élève de ce rabbin, et que entre Joseph ibn Migasch et Maïmonide il faudrait placer plus d'une génération.

Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1881-82. Vorangeht : Die Civilprocessordnung nach mosaisch-rabbinischem Rechte, von Prof. Moses Bloch. Budapest, imp. de l'Université, 1882, in-8° de IV-106-21 p.

Le travail de M. Bloch sera très utile à ceux qui s'occupent de l'histoire du droit. M. Bloch l'a rédigé sous forme de code comprenant 156 paragraphes, groupés en 7 chapitres. Voici les questions qu'il traite : Tribunaux, leur organisation, leur compétence, siège et heures de séance du tribunal. — Représentation du demandeur et du défendeur. — Assignation, délais, procès faits d'office. — Procédure, procédure verbale, langue employée, accusation, défense, conciliation. — Témoins, aveux, preuves testimoniales, preuves écrites, serment. — Délibération des juges, prononcé du jugement, retour au *statu quo ante*. — Exécution du jugement, saisie de biens mobiliers et d'immeubles, recours contre les tiers acheteurs, contre les héritiers du débiteur, action contre le débiteur absent. — M. B. a souvent ajouté aux prescriptions talmudiques des mesures datant du moyen âge. Ce n'est pas la partie la moins intéressante de son étude et nous ne nous serions pas plaint si l'auteur avait donné plus de développements à ses recherches sur cette matière.

Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin pro 5642 (1881-1882). Vorangeht eine Abhandlung von Dr H. Hoffmann : Die erste Mischna und die Controversen der Tannaïm. Berlin, impr. Itzkowski, s. d., in-8°

L'étude de M. Hoffmann est une des plus intéressantes qui aient été faites, dans ces derniers temps, sur l'histoire de la Mischna. S'appuyant sur divers témoignages anciens et sur l'état des textes, M. H. pense que, dans les siècles qui ont précédé la destruction du temple, l'enseignement a eu la forme midraschique, c'est-à-dire la forme d'un commentaire de la Bible suivant pas à pas le texte biblique, et c'est pour cela que les maîtres s'appelaient alors soferim, hakamim, darschanim. La Mischna actuelle fait allusion à des passages de cet ancien midrasch (par exemple, dans *Pesahim*, x, 4, il est question d'une *parscha* qui ne peut être qu'un morceau de la haggada de Pâque qui se trouve dans Sifré sur Deutér. 26, 5) ou bien elle a conservé de cet ancien midrasch un grand nombre de passages qui se retrouvent encore presque textuellement dans Sifré et Sifra. Les matériaux rassemblés par l'ancien midrasch devinrent si nombreux qu'il fallut absolument les réduire et leur donner une forme systématique. C'est alors que fut créée la Mischna, dont la rédaction primitive peut remonter à Schammaï et à Hillel. Il semble certain qu'il y a des chapitres de la Mischna qui datent du temps de ces deux docteurs, par exemple les chapitres où il est question du roi Agrippa Ier, où sont nommés des fonctionnaires du temple contemporains de ce roi, la description du sacrifice quotidien dans le traité de *Tamid*, celle du service de Kippour, dans *Yoma*, l'histoire du roi Agrippa Ier qui s'y rattache dans *Sota*, VII, 8, et d'autres passages de ce genre relatifs au culte du temple. La Mischna actuelle est donc formée de couches successives, le fond primitif est la *Mischna rischona* (première Mischna) rédigée avant la destruction du temple. M. H. a donné surtout de l'intérêt à cette thèse par son analyse de la Mischna d'*Abot* (communément Traité des Principes). Cette analyse est fondée sur la comparaison de cette Mischna avec les Abot de R. Natan, qui seraient une tosefta sur notre traité, tosefta qui paraît avoir suivi un texte différent de celui de nos *Abot*. Les Abot de R. Nathan exposent l'histoire de la tradition comme suit : 1° La tradition jusqu'à Hillel et Schammaï ; 2° R. Johanan b. Zaccaï et son école ; 3° les docteurs postérieurs jusqu'à Akiba ; 4° divers docteurs ; 5° enfin des sentences où sont énumérés certains faits par groupes de 10, de 7, etc., et qui correspondent au chapitre V de nos Abot. Les parties de nos Abot correspondant aux n°s 1 et 2 sont I, 1 à 15 et II, 8 à 14. M. H. les considère comme les plus anciennes et il aime à les attribuer à R. Akiba, parce qu'elles s'arrêtent à ses maîtres immédiats. R. Méir, l'élève de R. Akiba, aurait ensuite ajouté la génération suivante (II, 15, une grande partie au chapitre III et IV, 1 à 5, etc.). Puis Rabbi Juda, le rédacteur définitif de la Mischna, aurait fait à son tour diverses additions au chapitre IV, 6 à 14, 16 à 18, 21 à 22. Ces hypothèses ont le grand avantage de résoudre en partie les difficultés que présentent le texte actuel des Abot, les lacunes ou le désordre chronologique qu'on y remarque et qui ont été maintes fois signalés. Elles conduisent, en outre, à supposer qu'il y a eu une rédaction antérieure à celle de R. Akiba, rédaction qui s'arrêtait à Hillel, et qui, par conséquent, aura été faite avant la destruction du temple, ce qui nous ramène à la *Mischna rischona*. La suite du travail de M. H. est consacrée à montrer que d'une part des discussions nombreuses de docteurs postérieurs reposent sur une interprétation divergente du texte de l'ancienne Mischna, et que, d'autre part, il y avait déjà dans cette ancienne Mischna plus de discussions et de diversité de vues qu'on ne serait tenté de le croire sur la foi de textes qui parlent de l'unité de doctrine des anciens temps.

KAYSERLING (M.). Der Wucher und das Judenthum. Budapest, impr. Ph. Wodianer, 1882, in-8° de 20 p.

KUENEN (A.). Volksreligion und Weltreligion, fünf Hibbert-Vorlesungen; Berlin, impr. et libr. Reimer, in-8° de XVI-339 p. Traduit du hollandais.

Les 7 confé[illegible] sont faites sur les sujets suivants : L'Islam ; la reli-

gion du peuple d'Israël, prêtres et prophètes de Jahvé; l'universalisme des prophètes ; la fondation du judaïsme ; judaïsme et christianisme ; boudhisme. — Notes diverses : sur la prononciation du nom de Jahvé ; sur Hosée IX, 3 à 5 ; l'âge du monothéisme juif ; l'inscription de Cyrus ; Ezra et le judaïsme ; explication sur Lévit. XXII, 25.

LENORMANT (François). Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux. Tome II, 1re partie : l'humanité nouvelle et la dispersion des peuples. Paris, libr. Maisonneuve, 1882, in-8° de 561 p.

Ce nouveau volume de l'ouvrage de M. Lenormant comprend les chapitres IX à XII. Le chapitre IX est intitulé : l'Ararat et le Eden. Après avoir passé en revue les principales traditions orientales sur l'Ararat, où s'est arrêtée l'arche, M. L. est amené à conclure que cette montagne doit être identifiée avec la montagne et le haut plateau où les traditions bibliques et orientales placent le Paradis (jardin de l'Eden). Il rappelle les jardins symboliques des monarques asiatiques, les *paradis* des rois de Perse, les fameux jardins suspendus de Babylone, tous en forme de pyramide étagée ou non, avec un ou plusieurs arbres au sommet ou sur les terrasses, et des cours d'eau descendant le long des côtés, tous images de la montagne sainte où est le Paradis avec ses arbres merveilleux et ses quatre cours d'eau. La fameuse échelle de Jacob ne serait même pas autre chose qu'une pyramide paradisiaque à étages (p. 124). La conformité de toutes ces traditions et de ces mythes indique une origine commune. M. L. rejette l'hypothèse qu'elles viennent de la Babylonie et surtout que le paradis biblique en puisse venir. La conception originaire de ce jardin merveilleux, telle qu'on la trouve dans des traditions indiennes, iraniennes et bibliques, comprend une montagne et un fleuve unique, source des quatre fleuves ; l'Eden babylonien est dans une plaine ou un fond, sa montagne était tout artificielle, et au lieu d'un fleuve unique se divisant en quatre fleuves, on ne peut trouver dans cette région que l'inverse, deux ou quatre fleuves (si on veut prendre des affluents du Tigre et de l'Euphrate) se réunissant en un seul. M. L. pense donc, avec beaucoup d'autres savants, que le Paradis primitif doit être placé dans la région du Pamir, « qui est le point d'attache commun de la géographie primitive des deux races sémitique et indo-européenne », et les quatre fleuves primitifs avec quatre lacs qui font partie de la conception ancienne du Paradis seraient (p. 24), le Tarim, l'Indus (remplacé plus tard par le Gange), l'Oxus et la Taxarte. La tradition chaldéenne a déplacé le Paradis, changé les fleuves et mis naturellement parmi ces fleuves le Tigre et l'Euphrate. Ce sont ces deux fleuves seuls que la description biblique aurait empruntés à la description chaldéenne, tandis que le Pischon et le Gihon paraissent être le Sind ou Indus et l'Oxus (p. 143). — Dans le chap. X, intitulé « le père de la nouvelle humanité et ses fils », nous avons lu particulièrement avec intérêt les explications de M. L. sur Genèse, IX, 20. M. L. traduit ce verset ainsi : « Noé commença à être cultivateur du sol et il planta la vigne. » La première partie du verset indiquerait que Noé a d'abord été agriculteur et que l'agriculture, par suite, a précédé la viticulture dont il est question dans la fin du verset. Dans tous les cas, l'importance que la Bible donne à la culture de la vigne par Noé s'explique par ce fait que la culture de la vigne et la fabrication du vin sont d'invention sémitique. La vigne paraît avoir eu pour patrie la région du Caucase, l'Arménie, où elle prospère encore aujourd'hui jusqu'à une hauteur de 4,000 pieds au-dessus du niveau de la mer, le Kurdistan et les pays du sud de la mer Caspienne. La race sémitique, sans doute, a fabriqué le vin pendant la période préhistorique de son séjour au nord-est de la Mésopotamie et à une époque où les Aryas ne connaissaient encore que le soma, qui explique que le nom du vin chez les Grecs, et ensuite chez

tous les peuples européens, qui paraissent l'avoir reçu des Grecs par les Romains, soit d'origine sémitique. — Dans ses chapitres XI et XII (intitulés : le tableau ethnographique de la Genèse), M. L. étudie le fameux chapitre x de la Genèse. Il montre d'abord que la conception hébraïque des races humaines a, sur celle des autres peuples anciens, cette grande supériorité que la Bible considère toutes les races comme sorties de la même souche, elle place donc, à l'origine de l'humanité, l'unité de la race, et c'est ce qui explique pourquoi c'est le peuple hébreu aussi qui a seul conçu, dans l'antiquité, l'idée de l'établissement futur de la paix et de la fraternité universelles. M. L. n'a pas de peine non plus à montrer que les noms propres de ce chapitre x ne représentent pas des personnes ou des héros éponymes sous les traits desquels certains peuples anciens aimaient à se représenter, mais que ces noms sont les noms mêmes portés par les peuples à l'époque où le document a été rédigé. Une remarque très importante est que la classification des peuples est faite, dans ce document, non d'après les langues (car la langue est souvent un indice trompeur), non d'après la situation géographique, mais d'après le caractère ethnographique, l'apparence extérieure, le type, la couleur et les traits du visage. Une partie du tableau est sans doute conjecturale, la généalogie des peuples des contrées éloignées, à moins qu'ils n'offrent un intérêt spécial pour l'auteur, n'est pas étudiée avec autant de soin que celle des peuples voisins, il y a, dans le document, des omissions volontaires (celle des Amalécites, des nègres de l'Egypte), on y voit aussi certaines tendances systématiques et ce n'est pas un hasard si le total des peuples énumérés donne le nombre sacré de 70 ou 7 fois 10; mais, malgré ces lacunes ou ces défauts, le tableau n'est pas moins le document ethnographique le plus précieux que l'antiquité nous ait légué. Dans son chapitre XI, M. L. étudie spécialement le tableau de la race de Japhet. Gomer avec ses trois fils Aschkenaz, Riphat et Togarmah, représente, selon lui, le groupe des Phrygiens (habitant un district d'*Ascania*), des Thraces (sur le fleuve Rhêbas = Riphat) d'Asie-Mineure et des Arméniens (dont le nom se retrouve dans Tog-arma), et demeurant dans une portion de la Troade, dans la Bithynie, la Phrygie, la Paphlagonie, le nord de la Cappadoce et l'Arménie occidentale (p. 411). Le nom de Gomer lui-même signifie les Cimmériens, peuple qui, d'abord établi en Crimée, fut repoussé par les Scythes et vint, au VIIe siècle, s'établir dans l'Asie-Mineure et la ravager. M. L. pense cependant que le nom de Gomer ne désigne pas spécialement ce peuple, car le chapitre x de la Genèse doit être antérieur à l'invasion de l'Asie-Mineure par les Cimmériens de Crimée et par conséquent ceux-ci étaient inconnus à l'auteur du tableau généalogique de la Bible, mais le mot représenterait seulement l'ensemble de la race thraco-phrygo-arménienne (p. 382). Magog représenterait le pays de la Sacasène, qui appartenait à la province de l'Arménie et que les géographes classiques appellent Gogarène. Ce pays fut, au VIIe siècle, envahi, avec beaucoup d'autres régions de l'Asie-Mineure, par les Scythes, qui s'y précipitèrent comme une horde sauvage, entraînant à leur suite tous les peuples vaincus. C'est le peuple sauvage des Scythes, si habile à monter à cheval et à lancer la flèche, et son invasion effrayante en Asie, qui sont décrits dans les chapitres XXXVIII et XXXIX d'Ézéchiel et dans Jérémie, aux chapitres I, IV, V, et VI. Le Gog d'Ézéchiel est un personnage historique, connu par les inscriptions cunéiformes comme chef des Saces ou Scythes (p. 461). Il n'y a donc pas de doute, à ce qu'il semble : le Magog du chapitre x de la Genèse désigne bien les Scythes qui avaient envahi l'Asie-Mineure et s'étaient établis dans la Sacasène. Madaï désigne sûrement les Mèdes et, d'après M. L., non les populations touraniennes qui demeuraient anciennement dans la Médie, mais les Mèdes aryens qui y vinrent plus tard.

[JOSUÉ LE STYLITE]. The Ch[illegible] of Joshua the Stylite composed in syriac

A. D. 507, with a translation into English and notes, par W. Wright. Cambridge, impr. de l'Université, 1882, in-8° de x-84-92 p.

Cette chronique avait déjà été éditée et traduite en français par l'abbé Paulin Martin (Chronique de Josué le Stylite écrite vers l'an 515 ; Leipzig, 1876, dans les Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes publiées par la Société asiatique allemande). Elle contient, sur les Juifs de la Mésopotamie, quelques renseignements que nous reproduisons ici d'après la traduction de M. Wright. Parag. 40, p. 30 : En l'an 811 des Séleucides (499 à 500 de l'ère chrétienne), pendant une famine qui sévissait à Edesse, un lieutenant du gouverneur de la ville, qui était absent, voyant qu'il n'y avait pas assez de boulangers pour produire le pain nécessaire aux habitants et à la multitude des gens de la campagne qui s'étaient réfugiés dans la ville, permit à tout le monde de cuire du pain pour le vendre au marché. « Et il vint des femmes juives à qui il (ce lieutenant se nommait Eusèbe) donna du blé du grenier public pour faire du pain à vendre au marché. » — Paragr. 47, p. 36 : L'année 813 (501-502) fut encore calamiteuse. Le 22 ab, dans la nuit du jeudi au vendredi, un tremblement de terre avec flammes ravagea la contrée. Acco et la moitié de Tyr furent détruites, et « à Beyrouth, la synagogue des Juifs seule fut renversée. » — Paragr. 58, p. 47 : L'année suivante, Cobad, roi des Perses, ayant assiégé la ville de Tella, les Juifs qui s'y trouvaient auraient comploté de lui livrer la ville. Ils pratiquèrent un trou dans la tour de leur synagogue, qui avait été confiée à leur garde, et envoyèrent dire aux Perses de percer de ce côté et d'entrer par là. Le comte Pierre (un officier grec captif chez les Perses) s'en étant aperçu, parvint à se faire conduire par les Perses jusqu'aux remparts de la ville et avertit les assiégés. Ceux-ci descendirent le rempart et découvrirent, à la base de la tour, le trou percé par les Juifs. A cette vue, ils se précipitèrent avec fureur sur les Juifs et tuèrent tous ceux qu'ils rencontrèrent, hommes, femmes, vieillards et enfants. Ils continuèrent ce massacre pendant des jours, et c'est à peine si les ordres du comte Leontius, commandant de la ville, et les instances de l'évêque Bar-Hadad parvinrent à les arrêter. (Il n'est pas nécessaire de rappeler que ces histoires de trahisons sont un des lieux communs de la prévention des chrétiens contre les Juifs au moyen âge). — Paragr. 68, p. 57 : En 815 (503-504), le vendredi 19 adar, jour de la mort du Sauveur, dans le village d'Agar, district de Zeugma, lorsque les troupes se disposaient à partir pour la guerre contre les Perses, une oie pondit un œuf sur lequel étaient écrits, en lettres grecques saillantes et faisant le tour de l'œuf, les mots : « les Grecs triompheront. » En voyant ce miracle, Chrétiens et Juifs louèrent Dieu. — Une étude sur cette édition a été faite par notre savant collaborateur M. Rubens Duval, dans la Revue critique, 20 novembre 1882.

MÉMAIN (l'abbé). La limite initiale de la Pâque au temps de Jésus-Christ. Paris, librairie catholique internationale, in-8° de 15 p.

M. l'abbé Mémain a fait, en 1867, un ouvrage intitulé : Etudes chronologiques pour l'histoire de N. S. J.-C., qui contenait des recherches savantes sur le calendrier des années juives à l'époque de Jésus. Il avait entrepris cette recherche pour la fixation de la Pâque qui sert à déterminer le jour de la mort de Jésus. On ne voulait pas croire, jusqu'à présent, que cette Pâque ait pu tomber, en l'an 29, au 18 mars, parce que le 18 mars de l'an 29 tombe avant l'équinoxe. Dans ses Etudes chronologiques, M. l'abbé Mémain a invoqué le calendrier talmudique, dont le témoignage, à notre avis, ne prouverait rien, car il n'est pas probable que les règles de ce calendrier relatives à la Pâque aient été en usage du temps de Jésus. Aujourd'hui, M. Mémain prouve, d'une façon convaincante, et par des textes empruntés à Josèphe, qu'à cette époque la Pâque juive pouvait [illegible] ber avant l'équinoxe et qu'en fait, en l'an 37 de l'ère

chrétienne, elle a eu lieu le 20 mars, c'est-à-dire trois jours avant l'équinoxe réel et cinq jours avant l'équinoxe officiel du 25 mars. Josèphe raconte (Antiq. livre XVIII) que Vitellius, envoyé au commencement de l'an 37, par l'empereur Tibère, au secours d'Hérode le Tétrarque, qui était en guerre avec le prince arabe Arétas, vint à Jérusalem pendant la fête nationale des Juifs (la Pâque), demeura 3 jours dans la ville et reçut, le quatrième jour, la nouvelle de la mort de Tibère. Or, Tibère mourut le 16 mars de l'an 37, et sa mort était certaine dès le 14 ou le 15 mars, et dès cette date, elle fut, suivant le témoignage de Tacite, annoncée aux préfets par les amis de son successeur, Caius Caligula. Avant tout, ces amis ont dû se préoccuper d'avertir Vitellius, dont l'armée était mobilisée et dont l'attitude hostile aurait créé de graves difficultés au nouvel empereur. Jérusalem apprit donc avant toute autre ville l'avènement de Caligula (Philon, Ambass., XVI). Or l'histoire naturelle de Pline (XIX, 1) dit qu'un navire pouvait aller, à cette époque, de Pouzzoles (ou de Misènes, qui est près de Pouzzoles et où mourut Tibère) à Alexandrie, c'est-à-dire franchir 475 lieues de 4 kilomètres, en 9 jours; de là à Jérusalem, il y a 115 kilomètres par mer, 15 kilomètres par terre, distance qu'il était évidemment facile de parcourir en 3 ou 4 jours. Les courriers, expédiés en toute hâte, le 14 ou le 15 mars, de Misènes, ont donc pu être à Jérusalem 12 ou 13 jours plus tard, c'est-à-dire que, en prenant le délai le plus long, ils ont pu être à Jérusalem le 28 ou le 29 mars au plus tard. Or, si la fête de Pâque de cette année a eu lieu au mois de mars, le premier jour de Pâque a dû coïncider avec le 20 mars, jour de la pleine lune (le 15 du mois lunaire de Nisan) et le dernier jour de cette fête, qui dure 7 jours, aurait été le 26 mars. En se plaçant dans les circonstances les moins favorables, on trouvera encore que Vitellius sera arrivé à Jérusalem le 25 ou le 26 mars au plus tard et que quatre jours après son arrivée, le 28 ou le 29 mars, il aura reçu le courrier de Rome. Il est impossible d'admettre que la fête de Pâque de cette année soit tombée au mois d'avril, ou, pour parler plus exactement, le 18 avril, jour de la pleine lune. Lors même que Vitellius serait, dans cette hypothèse, arrivé à Jérusalem le premier jour de Pâque, c'est-à-dire le 18 avril, les courriers de Rome, venant 4 jours plus tard, ne seraient venus à Jérusalem que le 21 avril, plus d'un mois après la mort de Tibère, ce qui est inadmissible, surtout si l'on réfléchit que toutes les provinces voisines de Jérusalem reçurent de Jérusalem la nouvelle de l'avènement de Caligula (Philon, *ibid.*). Il est donc prouvé qu'en l'an 37 la Pâque juive eut lieu le 20 mars, avant l'équinoxe du printemps.

PRAGUE (H.). Etudes de culte. Le Schofar, esquisse critique et historique. Extrait du journal des Archives israélites. Paris, bur. des Arch. isr., in-8° de 29 p.

Publications de la Société de l'Orient latin. Série historique. III. Testimonia minora de quinto Bello Sacro e chronicis occidentalibus excerpsit... Reinholdus Rœhricht. Genève, impr. J. G. Fick, 1882, in-8° de LXXIV. — 381 p. = = Série géographique. III. Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre-Sainte rédigés en français aux XIe, XIIe et XIIIe siècles, publiés par H. Michelant et Gaston Raynaud. Genève, impr. J. G. Fick, 1882; in-8° de XXIII-282 p.

Le volume historique, relatif à la cinquième croisade, contient des textes nombreux tirés de chroniques belges, anglaises, françaises, allemandes, espagnoles, hongroises, italiennes, orientales et scandinaves, ensemble 233 morceaux. Ce volume ne contient presque rien qui intéresse spécialement l'histoire juive. Page 170, se trouve un passage d'un chroniqueur allemand, Cæsarius Heisterbach, du XIIIe siècle, qui dit qu'il a entendu raconter que de son temps des Juifs auraient crucifié des chrétiens, tandis que jamais des chrétiens n'auraient crucifié personne, au sens propre du mot. P. 182

(extrait des Annales de Marbach, d'après Pertz, Monumenta German., Scriptores, XVII), il est question d'une expédition militaire des Perses, faite en 1222 ; d'après quelques témoignages, ces Perses auraient eu l'intention de se diriger sur Cologne (!). La nation des Juifs aurait, à cette occasion, manifesté une grande joie et espéré sa délivrance.

Le volume, contenant des itinéraires à Jérusalem, renferme des documents où l'on trouvera plus d'une information utile pour la topographie ancienne de la Ville sainte. P. 84-85, les Samaritains viennent de tous les pays, de la terre d'Egypte et de la terre de Damas, faire leur Pâque, tous les ans, à Samarie, à l'époque où les Juifs célèbrent la Pâque. — P. 107, Description rimée des Saints-Lieux par Philippe Mousket, vers 1241 : Illuekes priès si est la piére U li Juifs, faisant proiére, Une fois cascan an venoient, et céle piére si oignoient D'olie d'olive tout plorant Grans lamentasions faisant, Et tout plorant s'en repairoient, Et grant tristece demenoient.

SCHILLING (D.). Nouvelle méthode pratique et facile pour apprendre sans maître la langue hébraïque. Lyon et Paris, libr. Briday, in-8° de VIII-236 p.

C'est avec un vif plaisir que nous annonçons cet ouvrage de notre ancien condisciple M. Schilling, ancien professeur au gymnase catholique de Colmar. M. Schilling a déjà publié, en 1880, les *Preces quotidianæ* en hébreu et latin, et il a sous presse une chrestomathie hébraïque en deux volumes qui portera le titre de *Vaticina messiana Veteris Testamenti*. En publiant sa grammaire hébraïque, il a voulu contribuer à répandre en France l'étude de l'hébreu, qui est fort négligée dans notre pays, et à familiariser surtout les théologiens avec cette langue si importante pour eux. « Tous les hébraïsants, dit M. Sch., sont unanimes à reconnaître que la langue hébraïque est la plus simple et la plus facile de toutes les langues. » Il est certain qu'elle n'offre pas de très grandes difficultés et que bien des langues sont moins aisées à étudier. M. Schilling s'est servi, pour son ouvrage, des grammaires de Glaire, de Klein, de Glæser, de Naegelbasch et de divers autres qu'il ne nomme pas. Sa grammaire comprend des notions élémentaires sur la phonétique hébraïque, l'étude des formes et la syntaxe. Nous ne pouvons pas examiner l'ouvrage en détail, il ne vise pas à exposer une doctrine nouvelle, c'est un manuel parfaitement approprié au but que se propose l'auteur, et avec lequel on pourra fort bien s'initier à l'étude de l'hébreu. Il rendra de grands services, en France, dans les écoles et les séminaires.

SCHRADER (Eberhard). Die Keilinschriften und das Alte Testament, mit einem Breitage von Dr Paul Haupt, zweite umgearbeitete und sehr vermehrte Auflage, nebst chronologischen Beigaben... Giessen, libr. Ricker, VII-681 p.

L'ouvrage de M. Schrader, que les savants compétents regardent comme un très bon manuel pour la comparaison de la Bible avec les inscriptions cunéiformes, contient l'étude comparative des inscriptions cunéiformes des récits de la Bible : Création (voyez étude du Jahvé, p. 23 ; les Kérubim, p. 39 ; Abel, p. 44); déluge, races humaines (chap. X, de la Genèse), tour de Babel, Ur des Chaldéens, patrie d'Abraham (p. 129), la guerre des quatre rois contre les cinq (Gen., chap. XIV), plus notes diverses sur les chapitres suivants de la Genèse (le sicle, p. 142 ; Seba, p. 145 ; Nebayot, Kedar, p. 147, etc.) et sur les quatre livres suivants du Pentateuque (voy. p. 156, sur Nombres, XXIV, 23). Dans le livre de Josué, M. Schrader traite principalement les noms géographiques ; pour celui des Juges, on lira surtout avec intérêt les études sur Baal (p. 173), sur Astarté (p. 176) et Dagon (p. 181). La plus grande partie de l'ouvrage de M. Schrader est consacrée aux deux livres des Rois, et cette importance accordée

chrétienne, elle a eu lieu le 20 mars, c'est-à-dire trois jours avant l'é
noxe réel et cinq jours avant l'équinoxe officiel du 25 mars. Josè
raconte (Antiq. livre XVIII) que Vitellius, envoyé au commencement de
37, par l'empereur Tibère, au secours d'Hérode le Tétrarque, qui était
guerre avec le prince arabe Arétas, vint à Jérusalem pendant la fête
tionale des Juifs (la Pâque), demeura 3 jours dans la ville et reçut, le q
trième jour, la nouvelle de la mort de Tibère. Or, Tibère mourut
16 mars de l'an 37, et sa mort était certaine dès le 14 ou le 15 m
et dès cette date, elle fut, suivant le témoignage de Tacite, annoncée
préfets par les amis de son successeur, Caius Caligula. Avant tout, ces a
ont dû se préoccuper d'avertir Vitellius, dont l'armée était mobilisée et d
l'attitude hostile aurait créé de graves difficultés au nouvel empere
Jérusalem apprit donc avant toute autre ville l'avènement de Calig
(Philon, Ambass., XVI). Or l'histoire naturelle de Pline (XIX, 1) dit qu
navire pouvait aller, à cette époque, de Pouzzoles (ou de Misènes, qui
près de Pouzzoles et où mourut Tibère) à Alexandrie, c'est-à-dire fr
chir 475 lieues de 4 kilomètres, en 9 jours ; de là à Jérusalem, il y a
kilomètres par mer, 15 kilomètres par terre, distance qu'il était évide
ment facile de parcourir en 3 ou 4 jours. Les courriers, expédiés en to
hâte, le 14 ou le 15 mars, de Misènes, ont donc pu être à Jérusalem 12 ou
jours plus tard, c'est-à-dire que, en prenant le délai le plus long, ils ont
être à Jérusalem le 28 ou le 29 mars au plus tard. Or, si la fête de Pâque
cette année a eu lieu au mois de mars, le premier jour de Pâque a dû coï
der avec le 20 mars, jour de la pleine lune (le 15 du mois lunaire de Nis
et le dernier jour de cette fête, qui dure 7 jours, aurait été le 26 mars. E
plaçant dans les circonstances les moins favorables, on trouvera encore
Vitellius sera arrivé à Jérusalem le 25 ou le 26 mars au plus tard et
quatre jours après son arrivée, le 28 ou le 29 mars, il aura reçu le cour
de Rome. Il est impossible d'admettre que la fête de Pâque de ce
année soit tombée au mois d'avril, ou, pour parler plus exactement,
18 avril, jour de la pleine lune. Lors même que Vitellius serait, dans ce
hypothèse, arrivé à Jérusalem le premier jour de Pâque, c'est-à-dire
18 avril, les courriers de Rome, venant 4 jours plus tard, ne seraient ve
à Jérusalem que le 21 avril, plus d'un mois après la mort de Tibère,
qui est inadmissible, surtout si l'on réfléchit que toutes les provin
voisines de Jérusalem reçurent de Jérusalem la nouvelle de l'avènem
de Caligula (Philon, *ibid.*). Il est donc prouvé qu'en l'an 37 la Pâ
juive eut lieu le 20 mars, avant l'équinoxe du printemps.

PRAGUE (H.). Etudes de culte. Le Schofar, esquisse critique et historiq
Extrait du journal des Archives israélites. Paris, bur. des Arch. i
in-8° de 29 p.

Publications de la Société de l'Orient latin. Série historique. III. Testimo
minora de quinto Bello Sacro e chronicis occidentalibus excerpsi
Reinholdus Rœhricht. Genève, impr. J. G. Fick, 1882, in-8° de LXX
— 381 p. = = Série géographique. III. Itinéraires à Jérusalem et d
criptions de la Terre-Sainte rédigés en français aux XIe, XIIe et X
siècles, publiés par H. Michelant et Gaston Raynaud. Genève, impr.
G. Fick, 1882; in-8° de XXIII-282 p.

Le volume historique, relatif à la cinquième croisade, contient des te
nombreux tirés de chroniques belges, anglaises, françaises, alleman
espagnoles, hongroises, italiennes, orientales et scandinaves, ensemble
morceaux. Ce volume ne contient presque rien qui intéresse spécialen
l'histoire juive. Page 170, se trouve un passage d'un chroniqueur allem
Cæsarius Heisterbach, du XIIIe siècle, qui dit qu'il a entendu raconter
de son temps des Juifs auraient crucifié des chrétiens, tandis que ja
des chrétiens n'auraient crucifié personne, au sens propre du mot. P.

(extrait des Annales de [illegible] Scriptores, [illegible] faite en [illegible] tention de se [illegible] occasion, [illegible]

Le [illegible] cuments [illegible] graphie [illegible] tous les pays [illegible] Pâque, [illegible] — P. [illegible] 1[illegible] cascan [illegible] Grans [illegible] tece [illegible]

SCHILLING [illegible] maître la langue [illegible] 236 p.

[illegible]

SCHRADER [illegible] Richer [illegible]

[illegible]

à ces livres s'explique par les nombreuses relations historiques que fournissent les inscriptions sur l'époque des rois de Juda et d'Israël. On remarquera tout de suite la mention de la maison d'Omri et celle de Jéhu (p. 189-191), celle de Menachem et de Pékah (p. 191-192), la relation sur le roi Achaz et sa défaite sous Salmanasser II (p. 193 et suiv.), les relations sur Jéhu, sur Azaria fils d'Amasia et d'autres rois d'Israël qu'il serait fastidieux de nommer ici et qu'on trouvera, du reste, dans la table qui termine le volume. Le tour des rois de Juda, dont le domaine n'est pas en contact si direct avec l'Assyrie, ne vient que plus tard. La ruine du royaume d'Israël, l'expédition de Sennachérib contre le royaume de Juda sous Ezéchias et la mission du roi de Babylone auprès d'Ezéchias, sont particulièrement illustrées par les inscriptions (II Rois, chap. XVIII et XX). M. Schr. continue ainsi à étudier la Bible. Il n'a que peu de notes sur les Chroniques, sur Ezra et Nehémie; ses recherches sur Isaïe et sur Daniel sont plus étendues. La plupart des autres livres bibliques figurent également dans l'ouvrage.

SCHWAB (Moïse). Les incunables orientaux et les impressions orientales au commencement du XVIe siècle, rapport à M. le ministre de l'instruction publique sur une mission en Bavière et en Wurtemberg. Paris, libr. L. Techener, in-8° de 133 p.

Nos lecteurs connaissent déjà, en partie, ce travail par le fragment qui en a été publié dans la *Revue*. M. Schw. y a réuni un grand nombre de renseignements sur les impressions hébraïques anciennes et d'autres ouvrages qui intéressent l'histoire de l'imprimerie ou la littérature israélites. C'est un nouveau fruit de l'activité et des recherches de notre excellent ami et collègue du Conseil.

SCHWARZ (Adolf). Die Tosefta des Tractates Erubin in ihrem Verhältnisse zur Mischna kritisch untersucht, nebst einem Anhange : der Toseftatext zu den Mischnajoth der Tractate Sabboth und Erubin. Carlsruhe, libr. Bielefeld, 1882, in-8° de 120 p. plus 20 ff.

Les 20 ff. contiennent le texte hébreu de la Tosefta de Sabbat et Erubin, sous le titre de [illegible]. Le travail de critique entrepris par M. Schwarz sur la Tosefta (et dont une première partie, sur le traité de Sabbat, a été publiée en 1879) ne saurait être analysé. Ce travail est des plus utiles pour l'intelligence et la coordination du texte de la Tosefta et surtout pour l'intelligence des textes de la Mischna elle-même, qui a largement puisé dans la Tosefta. Nous n'avons pas de peine à souscrire à cette conclusion de l'auteur (p. 120) que très souvent la Mischna est incompréhensible si elle n'est corrigée d'après le texte de la Tosefta. A en juger d'après les passages de la Tosefta qui, dans la Mischna, sont attribués à R. Méir, la Tosefta doit avoir été (au moins en partie) l'œuvre de ce dernier docteur, et R. Juda a grandement utilisé celle-ci pour sa rédaction nouvelle de la Mischna. Dans la partie hébraïque du volume M. Schwarz a coordonné hypothétiquement les alinéas de la Tosefta de Sabbat et d'Erubin suivant les résultats de ses recherches. On pourrait peut-être tout aussi bien et aussi légitimement suivre une méthode inverse à celle qu'il emploie et remanier la Mischna suivant le patron de la Tosefta.

WYKING (A.). Die Juden Berlins nach historischen Quellen bearbeitet. 3e édit. Berlin, libr. Oscar Lorentz, 1882, in-8° de 63 p.

Cette étude est un pamphlet et non une œuvre scientifique. Comme elle cite néanmoins beaucoup de faits et se réfère à des documents divers relatifs à l'histoire des Juifs de Berlin, il n'est pas impossible qu'elle contienne des renseignements nouveaux sur cette histoire et c'est à ce titre que nous avons cru devoir la signaler ici.

ZUCKERMANDEL (M. S.). Supplement enthaltend Uebersicht, Register und Glossar der Tosefta ; livr. I et II, Trèves, libr. Lintz, 1882 et 1883, in-8° p. XIII-XLIV, plus un fac-simile.

Ainsi que l'indique le titre, ce supplément à l'édition de la Tosefta contient une analyse succincte des divers traités de la Tosefta, un index des noms des rabbins cités et un vocabulaire.

ISIDORE LOEB.

ERNEST RENAN : **Le Judaïsme comme race et comme religion.** Conférence faite à la Société historique (cercle Saint-Simon) le 27 janvier 1883. (Calmann Lévy, brochure in-8°).

C'est toujours une bonne fortune que d'entendre une conférence de M. Renan. A un charme littéraire exquis, à une érudition étendue et piquante, à un scepticisme aimable que chaque année nouvelle de bonheur réconcilie davantage avec les misères d'ici-bas, s'ajoute chez l'éminent écrivain une mobilité d'appréciations où quelques-uns ont cru apercevoir un défaut de fermeté dans les convictions, mais où nous préférons reconnaître une preuve de probité scientifique et, avant tout, la marque d'un tempérament d'artiste. N'est-ce pas, en effet, le propre de l'artiste de se donner toujours tout entier à l'aspect de la vérité qui le frappe à l'heure présente, sans se soucier de mettre d'accord les impressions diverses, mais également sincères et également vives, qu'il ressent tour à tour ? C'est ainsi qu'après avoir autrefois insisté plus que personne sur les caractères propres des deux grandes races qui ont surtout contribué au progrès de l'humanité, après avoir, l'année dernière encore, dans sa préface de l'*Ecclésiaste*, ironiquement personnifié le génie d'Israël qui a traversé tant d'épreuves, insulté tant de tyrannies, bravé tant de persécutions, pour finir « d'une maladie de la moelle épinière dans un hôtel capitonné des Champs-Elysées », M. Renan en est venu à se demander tout à coup si les Juifs d'aujourd'hui se réclament à bon droit de leurs ancêtres prétendus des douze tribus, si les fils d'Abraham descendent véritablement d'Abraham, si, en un mot, le judaïsme, fait religieux et moral, est encore, ce qu'il fut à l'origine, un fait de race. Curieuse question dont on devine l'immense importance pratique dans la campagne anti-sémitique où les théories ethnographiques jouent un rôle si prépondérant. En France, heureusement, l'intérêt en est confiné au domaine de la pure science ; mais là il est considérable. La thèse de M. Renan qui consiste, ou peu s'en faut, à nier l'unité de race du judaïsme actuel, est, en effet, en

opposition avec l'une des opinions les plus généralement reçues qu'il y ait au monde; elle mérite donc d'être examinée d'un peu près.

Les faits sur lesquels M. Renan se fonde pour affirmer que le sang étranger a pénétré à larges flots « dans cette race qu'on considère comme l'idéal de l'*ethnos* pur », n'appartiennent guère qu'à l'époque gréco-romaine. Pour les temps plus reculés, de son propre aveu, on ne saurait rien dire de précis ; tout au plus, peut-on induire de la profonde aversion que Néhémie et Esdras manifestent pour les mariages mixtes, que ces mariages se produisaient assez fréquemment parmi les Juifs revenus de la captivité de Babylone, où les hommes l'emportaient de beaucoup en nombre sur les femmes. Inversement, à partir du IVe siècle de l'ère chrétienne, la réaction talmudique, d'une part, les prohibitions des empereurs et des rois chrétiens, de l'autre, élevèrent une barrière à peu près infranchissable entre les Juifs dispersés et les nations au milieu desquelles ils vivaient ; le prosélytisme juif ne continua à fleurir que parmi les populations païennes de l'Orient (on connaît ses conquêtes en Arabie et en Abyssinie, et la mystérieuse conversion des Khazares vers le VIIe siècle); là encore, le triomphe de l'islamisme mit fin à ses progrès.

Concentrons donc, avec M. Renan, notre attention sur la période gréco-romaine. Ici des textes explicites, connus depuis longtemps, établissent d'une façon certaine l'importance de la propagande juive à Alexandrie, dans la Syrie tout entière et dans les provinces voisines ; les récits de Josèphe sur les colonies d'Antioche, de Damas, de Palmyre, sur la conversion de la reine d'Adiabène, sur les conquêtes à main armée des Asmonéens et sur les conquêtes pacifiques des Hérodes, sont dans toutes les mémoires. Cependant ces faits, quelque intéressants qu'ils soient, ne sont pas décisifs. Les Syriens, comme les Nabatéens et les populations voisines, appartiennent à la race sémitique ; ni leur langue, ni leurs caractères ethnographiques ne les distinguaient essentiellement des Juifs ; on peut donc admettre à la rigueur une forte infiltration d'éléments syriens au sein du judaïsme, sans croire pour cela qu'ils en aient altéré d'une façon durable les qualités constitutives. Et l'histoire nous apprend en effet que ces *compelle intrare* assez violents, comme les appelle M. Renan, éveillèrent bien les susceptibilités religieuses des Juifs orthodoxes, mais ne blessèrent point le sentiment national. Heureusement il y a des faits plus probants; des Hellènes, des Romains, des Européens de race ont certainement, et en assez grand nombre, embrassé le judaïsme. Cela n'est pas seulement vrai d'Antioche et d'Alexandrie, mais encore de Rome et de l'empire tout entier ; Dion Cassius, Josèphe, Tacite, très diversement disposés à l'égard des Juifs, sont d'accord sur ce point. La critique moderne a d'ailleurs parfaitement élucidé les causes qui portaient à cette époque tant de Romains, et surtout de Romaines, vers le judaïsme comme vers les

autres cultes orientaux [1]. Sans doute, le judaïsme ne devait pas, en dernière analyse, bénéficier de ce mouvement; beaucoup d'hommes l'ont simplement traversé pour aboutir à la foi chrétienne, beaucoup de prosélytes étaient des « prosélytes de la porte », c'est-à-dire qu'ils pratiquaient le sabbat et la morale juive sans pour cela se faire circoncire, sans devenir de véritables juifs. Mais M. Renan pense et démontre à l'aide de textes irréfutables, qu'à côté de ces demi-convertis il y a eu, surtout à la seconde génération, des convertis entiers. Tel père était un simple « craignant Dieu » (*metuens*, σεβόμενος), se contentant d'observer le repos du septième jour et de ne point manger de porc; son fils devient un juif complet et même un juif fanatique. C'est ce qui résulte d'un passage célèbre de Juvénal, ingénieusement commenté par M. Renan, et auquel un texte de Tacite et un rescrit d'Antonin le Pieux peuvent servir de commentaire [2].

La même conclusion se dégage des documents épigraphiques que M. Renan a négligé d'invoquer à l'appui de sa thèse. Sans insister longuement sur ce point, il nous paraît très remarquable que parmi les nombreuses inscriptions découvertes dans les cimetières juifs de Rome, du temps de l'empire, aucune ne soit rédigée en hébreu ; l'hébreu n'était donc pas la langue naturelle des Israélites de Rome. Cette observation doit être rapprochée du fait que la constitution des diverses communautés entre lesquelles se partageait la colonie juive à Rome est exactement calquée sur celle des communautés grecques analogues. En outre, on a déjà remarqué que, parmi ces communautés ou synagogues, il s'en trouve une qui porte particulièrement le nom d'*Hébreux* (Ἑβραῖοι) : on peut présumer que cette synagogue était la seule dont les membres prétendissent descendre du noyau palestinien primitif, établi à Rome depuis le temps de Pompée. Et, en effet, les noms des Juifs faisant partie de la synagogue des Hébreux, ont un cachet sémitique plus prononcé que la plupart des noms fournis par les autres tombeaux [3]. Nous ne pensons pas que les vues de M. Renan puissent trouver une plus éclatante confirmation que cet ensemble de faits d'où il ressort qu'une fraction seulement, et une fraction assez minime, de la puissante communauté juive de Rome, appartenait ou croyait appartenir à la race sémitique.

[1] Comparez Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, tome Ier, p. 374 et suiv.

[2] Juvénal, *Sat.*, XIV, 95 et suiv. :

Quidam sortiti metuentem sabbata patrem
. . . . . mox et præputia ponunt.

Comparez Tacite, *Hist.*, V, 5 ; Modestin au Digeste, XLVIII, 8, 11 *pr.*

[3] La synagogue des Hébreux est mentionnée au C. I. G., nos 9909 et (peut-être) 9922. Voir l'excellente monographie de M. Schürer : *Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit*, Leipzig, 1879. — Il n'est pas impossible que l'Epître aux Hébreux, faussement attribuée à saint Paul, et dont le titre a donné lieu à tant de suppositions, fût adressée aux membres de la synagogue des Hébreux qui avaient embrassé la réforme chrétienne.

En résumé, il ne nous paraît pas possible de contester l'exactitude de l'assertion de M. Renan que « dans l'ensemble de la population juive, telle qu'elle existe de nos jours, il y a un apport considérable de sang étranger. » Là où nos doutes commencent, c'est quand il s'agit d'évaluer l'importance numérique de cet apport, et surtout de savoir si son influence a été assez profonde pour créer une sorte de solution de continuité entre le judaïsme primitif et le judaïsme du moyen âge. Ce sont là des questions auxquelles la science n'est peut-être pas en état de répondre. L'exagération des historiens rhéteurs, de Josèphe comme des autres, l'absence presque complète de données statistiques, surtout la confusion prolongée que firent les auteurs païens entre la propagande juive et la propagande chrétienne, tout contribue à entraver ici la tâche du critique. Cependant à défaut d'arguments bien précis, nous avons quelques indices. Ainsi les massacres qui accompagnèrent la grande rébellion juive de l'an 70 durent porter un coup fatal à la propagande en Egypte et en Syrie : suivant Josèphe il périt à Alexandrie 50000 Juifs, à Césarée 20000, à Scythopolis 13000, à Damas 10000, à Ascalon 2500. De nouvelles hécatombes se produisirent à la fin du règne de Trajan et lors de la tentative suprême de Bar Koziba ; d'après Dion, dans la seule île de Chypre on tua 240000 personnes ; d'après Orose, la Cyrénaïque fut presque dépeuplée. Que pouvait-il rester après cela de tous ces Grecs judaïsés dont Josèphe parle avec tant d'orgueil ? Excepté à Antioche, qui avait été épargnée par les massacres et où la colonie juive était encore très florissante au temps de saint Jean Chrysostome, bien peu de chose. Nous ne prétendons pas que la propagande juive ait absolument cessé ; les preuves du contraire abondent dans les historiens ; mais elle s'exerça désormais d'une façon tout individuelle et clandestine ; des peines sévères, dont le rescrit d'Antonin mentionné plus haut n'est qu'un exemple, frappèrent non seulement les fauteurs des conversions, mais les convertis eux-mêmes. Aussi, si nous admettons volontiers que la population juive de Rome au Ier siècle se composait en grande partie, en majorité peut-être, de prosélytes, ne saurions-nous adopter avec M. Renan la même opinion relativement aux communautés juives de Gaule et d'autres pays aux IVe et Ve siècles. M. Renan a entrevu, croyons-nous, sans s'y arrêter, la véritable origine de ces communautés quand il a fait allusion au grand nombre de Juifs vendus comme esclaves après la ruine de Jérusalem et de Béthar. Ces esclaves, très gênants pour leurs maîtres à cause de leurs pratiques rigoureuses et de leur penchant à la propagande[1], furent pour la

[1] Sur ces instincts de prosélytisme, qui ont leur contre-partie dans la pression exercée par les Juifs sur leurs esclaves chrétiens (voyez les prohibitions des empereurs de Constantinople), on peut lire une curieuse anecdote de Spartien (*Caracalla*, ch. I). Il est question d'un menin de ce prince (*puerum conlusorem*) qui fut puni du fouet *ob judaicam religionem*. Evidemment il s'était laissé séduire par quelque domestique plus âgé, Juif de nation ou affilié au judaïsme.

plupart affranchis à bref délai; leurs descendants ne cherchèrent pas à se rapatrier, puisque, aussi bien, le temple détruit, le Juif n'avait plus de patrie; ce sont eux qui, en se groupant dans quelques grandes villes, auront constitué ces colonies dont parlent Grégoire de Tours et les auteurs contemporains [1].

Dans un tout autre ordre d'idées, on peut faire valoir contre la thèse de M. Renan, dans ce qu'elle a d'excessif, des arguments ethnographiques. S'il n'y avait pas entre les Juifs et les nations européennes des différences spécifiques, des différences de race, on ne s'expliquerait guère que, vivant depuis si longtemps sous le même climat, soumis aux mêmes influences qu'elles, ils eussent gardé, au physique comme au moral, des traits si caractéristiques, auxquels le vulgaire même ne se trompe guère. M. Renan a prévu l'objection, mais il y échappe par une ingénieuse distinction. Il n'y a pas, dit-il, un seul type juif, il y a plusieurs types juifs irréductibles les uns aux autres; sa longue expérience de conservateur des manuscrits hébreux à la Bibliothèque Nationale, ses rapports incessants avec des Israélites de tout pays, lui permettent de l'affirmer. Comment expliquer maintenant l'existence de ces divers types et ce qu'ils ont de si particulier? Simplement « par le fait de mariages s'effectuant pendant des siècles dans le cercle resserré d'une petite consanguinité. » « Prenez au hasard, dit M. Renan, quelques milliers de personnes, celles par exemple qui se promènent en ce moment d'un bout à l'autre du boulevard Saint-Germain; supposez-les déportées dans une île déserte et libres de s'y multiplier: je crois qu'au bout d'un temps donné ses types seraient réduits, massés en quelque sorte, concentrés en un certain nombre de types vainqueurs des autres, qui auraient persisté et qui se seraient constitués d'une façon irréductible. » Nous avons garde de nier ce qu'il y a de vrai dans ces lignes, parfaitement conformes aux idées actuelles de la science ethnographique et aux principes de l'évolution ; nous allons même plus loin que M. Renan et nous croyons que toutes les races actuellement existantes ne se sont pas formées autrement qu'il ne le suppose dans sa plaisante hypothèse. La formation des races n'est pas un fait aussi long et aussi rare qu'on se l'imagine; il n'y a pas six siècles que les éléments si disparates qui composent la nation anglaise se sont définitivement fondus ensemble ; quelle race a cependant des caractères plus tranchés, plus nettement reconnaissables? La question n'est donc pas tant de savoir de quelle façon s'est formée la race juive telle que nous la voyons aujourd'hui, mais à quel moment. Il importe peu à cet égard qu'il y ait un ou plusieurs types juifs : rien ne prouve que ces

[1] Nous ne parlons pas ici de l'épisode des Khazares, parce que M. Renan ne s'y est pas appesanti ; mais nous ne pouvons croire, avec M. Lagneau et autres anthropologistes, qu'il faille faire aux Khazares une part sérieuse dans l'origine des Juifs de Russie. Ces Juifs sont originaires de Pologne où leurs ancêtres étaient venus d'Allemagne ; la preuve en est que leur langue nationale est encore aujourd'hui l'hébreu-allemand. Voir aussi *Rev. des Et. juives*, t. V, p. 300.

types n'aient existé, au moins dans leurs grandes lignes, avant même la dispersion ; quant aux variations secondaires, elles s'expliquent aisément par l'action du climat, des mœurs, etc. L'essentiel est que, au milieu de cette diversité, surnagent quelques traits communs qui, d'une part, pour un œil exercé, distinguent le Juif des autres populations européennes, d'autre part le rapprochent de ses frères sémites d'Arabie, de Syrie et d'Afrique. Or c'est là un fait, à notre sens, difficilement contestable, quoique les savants ne se soient pas encore mis entièrement d'accord sur ce minimum irréductible de caractères physiques communs aux Juifs de tout pays.

Il en est de même de la physionomie morale et intellectuelle. Ici encore nous ferons aussi large qu'on voudra la part du ghetto, de la séquestration, de l'oppression prolongée du moyen âge; nous admettrons volontiers que beaucoup de vertus et de vices dont on fait trop souvent des qualités innées de la race juive sont au contraire des qualités acquises et que des conditions d'existence différentes ont déjà modifiées et modifieront encore profondément : telles sont la passion du lucre, l'aversion pour les métiers d'agriculteur et de soldat, l'excessive humilité prompte à se changer en un excessif orgueil. Mais en dehors de cette « psychologie des minorités religieuses », nous revendiquons une place pour la psychologie de race ; ici aussi nous croyons à la persistance d'un fonds irréductible dont la transmission héréditaire est même plus facile à constater que celle des caractères physiques, parce que les documents sont infiniment plus abondants. Nous croyons que le Juif d'aujourd'hui est en général, comme celui d'il y a deux mille ans, raisonneur subtil, enthousiaste ardent, optimiste même contre l'évidence, opiniâtre, pénétré des vertus de famille, poète imagé à ses heures. Il en est des races un peu comme des hommes : l'expérience de la vie, les vicissitudes de la fortune, leur famille, leurs amis, leur milieu social ont beau modifier leur caractère et leurs idées ; ils ne se débarrassent pas d'un certain résidu d'instincts primitifs qu'ils ont hérités de leurs aïeux ou qui se sont développés durant leur enfance. C'est là un minimum de fatalisme dont la liberté, croyons-nous, peut s'accommoder.

Constatant ces ressemblances physiques et morales entre le *Kohélet* du XIXe siècle et celui du temps des Rois, nous sommes obligé de conclure qu'il y a autre chose qu'une communauté d'idées religieuses entre les deux.

Nous ne voudrions pas laisser croire cependant à un réel dissentiment entre les vues de M. Renan et les nôtres. C'est au contraire parce que nous croyons ces vues aussi justes que nouvelles dans leur ensemble que nous avons voulu attirer l'attention de nos lecteurs sur cette charmante conférence que devront relire tous ceux qui l'ont entendue, lire tous ceux qui n'ont pas eu ce bonheur. Seulement, en réagissant avec raison contre l'envahissement abusif de la doctrine des races, qui a conduit en Allemagne à de si

étranges excès, M. Renan s'est trouvé amené à faire pencher un peu trop la balance de l'autre côté ; cette exagération est sans danger assurément, mais nous sommes persuadé que l'éminent critique qui a écrit ce mot délicat : « la vérité est dans les nuances », apportera de lui-même à sa thèse les tempéraments nécessaires. Ce futur même est-il bien exact ? Il est permis d'en douter lorsqu'on relit les dernières lignes de sa conférence si justement applaudies et que nous ne pouvons résister au plaisir de reproduire : « Quand » l'Assemblée Nationale en 1791 décréta l'émancipation des Juifs, elle » estima que les hommes devaient être jugés non par le sang qui coule » dans leurs veines, mais par leur valeur morale et intellectuelle. » C'est la gloire de la France de prendre ces questions par le côté » humain. L'œuvre du XIXe siècle est d'abattre les ghettos, et je ne » fais pas mon compliment à ceux qui ailleurs cherchent à les relever. » *La race israélite a rendu au monde dans le passé les plus grands* » *services.* Fondue dans les différentes nations, en harmonie avec les » diverses unités nationales de l'Europe, *elle continuera à faire dans* » *l'avenir ce qu'elle a fait dans le passé.* Par sa collaboration avec » toutes les forces libérales de l'Europe, elle contribuera éminem- » ment au progrès social de l'humanité. »

T. R.

Corpus Inscriptionum Hebraicarum enthaltend Grabschriften aus der Krimm und andere Grab-und Inschriften in alter hebraïscher Quadratschrift, gesammelt und erläutert von D. Chwolson ; in-folio, Saint-Pétersbourg, 1882.

L'important ouvrage de M. Chwolson intéressera nos lecteurs à un double point de vue. Il sera d'abord très utile pour la paléographie hébraïque, c'est-à-dire pour l'histoire de l'écriture carrée employée par les Juifs depuis le deuxième siècle avant l'ère chrétienne jusqu'au XVe siècle, car il donne les fac-simile des inscriptions et des plus anciens manuscrits connus. Il offre en outre un grand intérêt pour l'histoire de l'établissement des Juifs en Crimée, de leurs relations littéraires avec leurs coreligionnaires des pays limitrophes de l'Asie. Il nous est impossible, dans ce compte-rendu, de nous étendre sur le premier point, car, pour faire apprécier à sa juste valeur l'œuvre du savant professeur de Saint-Pétersbourg, il faudrait entrer dans trop de détails sur les différentes formes que prirent graduellement certaines lettres hébraïques, détails qui, outre qu'ils sont techniques, nécessiteraient la reproduction de ces caractères.

M. Chwolson a pu avec toute justice intituler son travail *Corpus inscriptionum hebraicarum*, car c'est bien la collection complète des inscriptions hébraïques. Il a devancé par là la partie hébraïque du *Corpus inscriptionum semiticarum*, que publie l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et dont MM. Joseph et Hartwig Derenbourg sont chargés.

Voici l'énumération des inscriptions, reproduites à la fin sur les Tables par la main habile de M. Euting et transcrites, traduites et expliquées par M. Chwolson : 1° Avant l'ère vulgaire, à des dates incertaines, les inscriptions d'Araq el-Amir, portant le mot טוביה ; celle de Gézer, portant les mots תחם גזר, « limite de Gézer », c.-à-d. limite sabbatique de 2000 coudées pour ceux qui veulent se promener hors de la ville ; les inscriptions trouvées sur le mont des Oliviers, à la triple porte de Jérusalem, et quelques épitaphes ; 2° les inscriptions des synagogues de Kefr-Berem et de Gisch (Gischala, ou גיש חלב), ainsi que quelques autres trouvées en Syrie, qui appartiennent aux premiers siècles de notre ère. Pour en finir avec l'Orient, le savant professeur donne les textes magiques écrits sur des vases babyloniens (ceux qu'ont publiés dans la *Revue*, t. IV, p. 165, *pass.*, M. E. Babelon et M. Schwab étaient encore inconnus à l'auteur), des fragments liturgiques conservés sur les papyrus de Fayyoum (en Egypte) et les épitaphes d'Aden. L'auteur se tourne ensuite vers le Caucase pour nous donner la bonne leçon d'une inscription tumulaire trouvée à Mzchet, près de Tiflis, et rapporter celles de la presqu'île de Taman et de Partenit, en Russie. Sur ces dernières se trouvent des emblèmes, tels que le candélabre, le loulab (la palme) et le schofar. Viennent ensuite les inscriptions des catacombes de Rome, de l'Italie du sud, publiées par M. Ascoli et dont une nouvelle édition sera donnée par M. Lenormant dans la *Revue*. Nous sommes ensuite transportés dans l'ouest par les inscriptions de Tortose, de Léon, de Narbonne, d'Arles, de Vienne et de Worms. Puis M. Chwolson donne quelques suscriptions des anciens manuscrits bibliques, ainsi que celles des synagogues de la Crimée. Tel est le contenu des 235 premières pages du livre de M. Ch.

Nous arrivons après cela aux épitaphes de Tschufut-Kalé, découvertes par Firkowitsch et par M. Chwolson. De l'authenticité de ces dernières dépend la date de l'établissement des Juifs dans la partie occidentale de la Crimée. Pour faire mieux comprendre à nos lecteurs, et surtout à ceux qui n'ont pas eu l'occasion de suivre l'histoire de la découverte de ces épitaphes et la controverse ardente et passionnée soutenue par les deux savants russes, M. Chwolson et M. A. Harkavy, nous nous permettrons de revenir sur cette question aussi brièvement que possible.

En 1839 le gouvernement russe avait décidé qu'il serait fait des recherches sur les antiquités et l'histoire de l'établissement des Juifs karaïtes en Crimée.

Feu Abraham Firkowitsch, un des plus savants Karaïtes d'alors (ce qui n'était pas un grand mérite), entreprit des voyages dans les com-

munautés juives de la Crimée pour s'informer de ce qu'on y savait de leur histoire dans les temps reculés. Ce qu'il apprit furent des légendes, car les Juifs, Rabbanites et Karaïtes, n'ont pas écrit leur histoire; mais il fut heureux de découvrir quelques anciens manuscrits. C'est de cette époque que datent ses goûts littéraires, qui lui ont fait faire deux voyages en Orient. Il en a rapporté de précieux mss. dont les deux collections ornent à présent la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. Firkowitsch était un Karaïte fervent, aussi haïssait-il, dans sa jeunesse au moins, les Rabbanites et leur faisait-il beaucoup de mal par ses écrits; il avait le désir ardent d'écrire une histoire des premiers Karaïtes de la Crimée. Mais il fallait pour cela des documents, et quand ils font défaut, on en fabrique. Il réussit mal d'abord, quand il lança dans le monde la découverte de l'épitaphe d'Isaac Sangari, qu'un chroniqueur du xve siècle rapporte avoir été l'interlocuteur du roi des Khozars, qui se convertit au judaïsme, avec toute sa cour, vers 761. Le fameux Juda Halévi, dans son livre *Cosari*, ne connaît pas le nom de Sangari; il désigne l'interlocuteur par le mot חבר, « savant juif. » Mais avec le temps et de la patience, Firkowitsch parvint à induire en erreur un grand nombre de savants juifs et chrétiens par de nouvelles épitaphes et des documents, qui sont pour la plupart des suscriptions de manuscrits [1]. Parlons d'abord de celles-ci, qui sont reconnues à présent unanimement, et même en partie par M. Chwolson, comme apocryphes. Nous nous bornerons aux plus frappantes pour ne pas abuser de la patience de nos lecteurs.

A la fin d'un rouleau (n° 2) du Pentateuque on lit ce qui suit :

« Qui peut décrire tous les miracles qui ont été faits pour nous depuis quinze cents ans que nous sommes dans l'exil? Nous sommes tombés entre les mains de ceux qui adorent le feu et l'eau; ils nous ont pillé et pris nos livres saints, et en ont fait un sujet de moquerie. C'est surtout notre dernier ennemi, le prince Gatam, à la tête de son peuple, les Tetraxiim, peu nombreux, qui voulait nous détruire complètement; mais Dieu nous a envoyé une assistance dans nos frères, les enfants de Kédar, qui sont devenus juifs; conduits par le prince Mibscham, ils ont conquis la forteresse de Dora et ont sauvé ce livre saint, dans l'année courante 1501 de notre exil, 4565 de la création [2]. »

M. Munk [3], dans ses observations sur notre rapport au Ministre de l'Instruction publique sur la collection de Saint-Pétersbourg, a, avec grande raison, mis en doute l'authenticité de ce document, à cause de l'emploi des noms de « Gatam » (Gen., xxv, 13) pour les Goths,

[1] Pour la bibliographie de ces épitaphes et documents, nous renvoyons le lecteur au mémoire de M. Harkavy, intitulé : *Altjüdische Denkmäler aus der Krim*, 1877.

[2] Voir, pour le texte, *Journal asiatique*, 6e série, t. V, p. 540 ; notre *Aus der Petersburger Bibliothek*, Leipzig, 1866, p. 133 ; *Catalog der hebräischen Bibelhandschriften der Kais. öff. Bibliothek in St-Petersburg*, par A. Harkavy et H. L. Strack (1875), p. 4.

[3] *Journ. asiat.*, *ibid.*, p. 543 et suiv.

de Kédar (mot qui signifie, dans les écrits juifs, les Arabes) pour les Khozars, et de Mibsam (Gen., XXXVI, 16), qui se trouve dans la Bible à côté de Gatam. M. Chwolson trouve encore maintenant ces dénominations acceptables. Quant à nous, nous avouons notre honte d'avoir pu seulement douter un moment de la fausseté de ce document, que nous aurions dû reconnaître déjà au style moderne. A ce propos disons un mot de la double date de ce document sur laquelle nous aurons souvent à revenir. L'ère « de notre exil », d'après Firkowitsch, se rapporterait à l'exil de Samarie, qu'il date de l'année 696 avant l'ère vulgaire. Cette idée a été acceptée par M. Chwolson dans son premier mémoire de 1865. La prise de Dora (Théodora, aujourd'hui Mangup) aurait donc eu lieu en l'an 806 de l'ère vulgaire; ce qu'ignore l'histoire. Nous verrons dans la suite que M. Chwolson est disposé dans son dernier travail à rapporter la date « de notre exil » à l'exil de Babylone, lequel, selon lui, serait placé par erreur en 555 et non en 586. La raison de cette différence provient du désir de sortir de l'embarras que cause la double date que nous trouverons sur les pierres tumulaires de Tschufut-Kalé. Car, disons-le tout de suite, nous y verrons encore une troisième date, c'est l'ère de la création du monde, d'après le comput des Juifs de la Crimée, qui doit différer forcément de 151 ans de l'ère de la création comme on la compte d'ordinaire. Cette différence toutefois, comme M. Harkavy l'a bien fait observer, est celle qui existe entre le calcul de la chronique *Séder Olam* et le calcul fondé sur l'histoire. Donc les Juifs de la Crimée auraient eu, dès le commencement de l'ère vulgaire, le calcul historiquement exact. Ce serait une chose étrange!

Un autre document contient toute une histoire de la captivité des dix tribus, racontée par un Juda fils de Moïse *Naqdan* (le Ponctuateur) fils de Juda Ha-Guibbor (le fort), de la tribu de Nephtali, lequel avait revu un rouleau du Pentateuque à Schomachi, résidence du roi Darius (à Schirwan), en l'année 1300 du règne de Chosdori, le Persan. Juda y rapporte que les Juifs captifs s'étaient fixés en Crimée, dans les villes de Sulchat, Onchat, Tschufut-Kalé (כלע היהודים; d'après lui-même le nom de cette ville devrait venir des Juifs, etc). Nous n'insisterons pas sur l'absurdité des faits racontés dans ce document et sur l'ignorance de l'histoire et de la géographie qu'on y rencontre. Nous renvoyons encore sur ce point au travail de M. Harkavy. Ce document est d'ailleurs considéré par tous les critiques comme fabriqué. Mais nous devons parler d'un autre texte qui le précède. On y trouve ceci : « Moi Abraham fils de Simhah, de la ville de Sefarad (Bosphore ou Kertsch) dans le royaume de nos frères les Khozars convertis, je fus envoyé en mission dans la Perse et la Médie, pour acheter des anciennes Bibles pour les communautés des Khozars. Ce fut en l'année 1682 de notre exil, année qui correspond à l'an 4764 de la création d'après le comput de nos frères les Juifs de Matarcha (Taman), à l'époque où les ambassadeurs du prince de la Russie et de Moscou (ראש ומשך) vinrent de Kiev (écrit צירוב; M. Harkavy indique la source

d'où le falsificateur a tiré cette orthographe fautive, au lieu de קיאר) pour prendre des informations sur la religion (que les Russes devaient accepter). Dans la province d'Elam, qui est Ispahan, j'ai appris qu'il y avait à Schuschan (Suse) un ancien rouleau du Pentateuque. Quand j'y arrivai, nos frères de cette grande communauté me le montrèrent, et j'y ai vu, à la fin, la relation du voyage de R. Juda le correcteur. Ils m'ont appris également que R. Moïse le Naqdan, père de ce Juda, fut le premier qui mit en usage les points-voyelles, pour faciliter aux élèves la lecture des textes hébraïques. Comme ils m'avaient refusé de me vendre ce manuscrit, je copiai textuellement cette relation de voyage, car elle était trop précieuse pour moi... » M. Graetz dit de ce document [1] : « Chaque mot de ce texte porte l'empreinte de la vérité. » M. Chwolson se range à son opinion. Pour l'anachronisme historique de la dénomination du prince de Moscou, et tant d'autres invraisemblances, nous renvoyons de nouveau au travail de M. Harkavy. Est-ce un hasard que le traité le mieux connu sur les points-voyelles soit de Moïse le Naqdan, surnommé Moïse de Londres [2], et que, dans ce document, un Moïse Naqdan soit nommé comme l'inventeur des points-voyelles? Peut-être. Seulement il est difficile de croire que le mot Naqdan ait déjà existé au VIe siècle, époque vers laquelle Moïse doit avoir vécu. Serait-ce peut-être Abraham fils de Simhah qui emploie le mot Naqdan pour son propre compte? Mais parlons du fait historique de l'ambassade du prince de la Russie. Le fait n'est rapporté que dans la chronique de Nestor, à l'année 986. Il dit que Vladimir avait envoyé des princes dans les diverses cours où on suivait des religions, pour décider quelle religion serait adoptée pour les Russes. L'histoire proprement dite ne connaît pas ce fait. La date de l'exil 1682 mentionnée par Abraham pour l'époque de l'ambassade russe correspond, d'après le calcul de Firkowitsch, à l'année 986 de l'ère vulgaire. Pour M. Chwolson, qui, comme nous l'avons dit, fait maintenant partir ce compte de l'exil de Babylone, c'est-à-dire de l'an 515 avant l'ère vulgaire, la mission des princes russes à la cour des Khozars aurait eu lieu en 1137. Où était à cette époque Vladimir, et le royaume des Khozars existait-il encore? M. Chwolson, lui-même, s'abstient cette fois de parler des suscriptions. Une fois admis que les suscriptions sont faites par une main récente, il est évident que les ères « de notre exil », ainsi que celle de la création, d'après les Juifs de la Crimée, que nous verrons encore sur les épitaphes, deviennent suspectes, et nous nous séparons ici également de M. Ch. qui veut soutenir une seconde fois leur authenticité.

Occupons-nous maintenant des inscriptions qu'on lit sur les pierres tumulaires découvertes par M. Firkowitsch à Tscuhfut-Kalé; nous ne parlerons que de celles que cet auteur considérait comme les plus

[1] *Geschichte der Juden*, t. V, p. 551.
[2] M. Collins a commencé l'édition de son livre grammatical et lexicographique.

anciennes. Les cinq suivantes portent la date « de notre exil ».

1° « *C'est le monument de Bouqi, fils d'Isaac Kohen, que son âme repose au paradis* (נ״ע), *le temps du salut d'Israël, l'année 702 des années de notre exil.* » Cette année correspond, d'après le calcul de Firkowitsch (qui compte de l'exil des dix tribus, c.-à-d. de 696 avant l'ère vulgaire), à l'année 6 de l'ère vulgaire. (Faisons observer, en passant, que F. avait d'abord placé l'année de l'exil en 720. Je renvoie le lecteur au mémoire de M. Harkavy). Firkowitsch ne sait pas à quel événement « le temps du salut d'Israël » fait allusion. M. Chwolson, dans son premier travail, supposait qu'il s'agit d'un événement local inconnu dans l'histoire. Dans le livre dont nous nous occupons, M. Ch., faisant dater cette ère de l'exil de Babylone, c.-à-d. de 545 avant l'ère vulgaire, place cette inscription tumulaire en l'an 157 de l'ère chrétienne. Ce recul porte déjà un coup funeste à la grande antiquité des inscriptions de Tschufut-Kalé. Selon lui, le temps du salut d'Israël se rapporterait à la révocation de l'édit d'Adrien (140). Admettons qu'on ait raconté un tel fait sur une épitaphe, en effet unique sur cette pierre, et que la persécution d'Adrien aurait eu des suites jusqu'en Crimée, il nous semble étrange que l'on n'ait plus mentionné ce temps du salut d'Israël dix-sept ans après?

2° « *Moïse Lévi mourut* (מת) *l'année 726 de notre exil* » (c.-à-d. en 30, d'après F., et en 181, d'après M. Chwolson).

3° « *Pinhas Kohen, fils de Bouqi ha-Kohen, mourut* (מת), *que sa mémoire soit bénie* » (ז״ל, cette formule se trouve ordinairement après le nom du défunt), « *en l'année 751 de notre exil* », (c.-à-d. 55, d'après Firkowitsch, et 206, d'après M. Chwolson).

4° « *Sadoq ha-Lévi, fils de Moïse, mourut* (מת) *en l'an 4000 de la création* (ליצירה), *l'an 785 de notre exil* » (c.-à-d. 89, d'après F., et 240, d'après M. Chw.).

5° Enfin, « *Cette pierre que j'ai mise au chevet de R. Joseph fils d'Elie, qui mourut* (שנפתר) *en l'année* 4280 *de la création, l'an* 165 *de notre exil, que son âme repose au paradis* (נ״ב״ת) » (c.-à-d. 369, d'après F., et 420, d'après M. Chw.).

Donc, M. Chw. abandonne le comput de la création d'après les Juifs de la Crimée, qui, d'après F., aurait 151 années de plus que le nôtre (voir ci-dessus, p. 150) ou celui des Juifs de Taman (Matarcha). Que signifie alors la date [4]536 de la création (ליצירה) qui correspond à l'année [4]385 des Matarchéens (למטרכיי, p. 365), si l'ère de ליצירה dans les nos 4 et 5 est la même que celle des Matarchéens? C'est d'ailleurs la seule inscription, croyons-nous, où les deux ères de la création se trouvent mentionnées côte à côte.

Nous laisserons de côté les autres inscriptions tumulaires, car celles que nous avons données suffisent pour notre objet. Déjà cette confusion des dates, le déplacement des eulogies, et les fautes grossières qu'on trouve dans ces inscriptions (telles que : מראשתור, au lieu de מראשתיר, écrit quelquefois correctement; נפטר au lieu de נפטרה; נפתר et ניפתר pour נפטר; לבריית pour לבריאת) nous feraient

avec raison suspecter l'authenticité de ces épitaphes. M. Harkavy s'appuie encore sur d'autres faits pour montrer qu'elles sont fabriquées. Il se fonde d'abord sur le langage et le style, l'usage des eulogies écrites entièrement ou abrégées, l'usage de l'ère de la création employée avant le xe siècle, et, encore plus, l'usage simultané de deux ères sur une même inscription ; enfin, les noms propres tatars qu'on y trouve. C'est sur ces faits, auxquels se joignent des arguments tirés de la paléographie, que M. Harkavy se fonde pour soutenir qu'aucune des épitaphes de Tschufut-Kalé ne peut être antérieure au XIIIe siècle. Nous sommes heureux de constater que M. Chw. a en partie gagné son procès, en réfutant les objections de M. Harkavy. Le langage et le style, sauf le déplacement des eulogies et les incorrections de grammaire que nous avons déjà mentionnés et qu'il faut prendre en considération, se retrouvent dans les épitaphes d'autres pays, composées du VIIe au xe siècle. Des eulogies y sont employées, mais sans abréviation. On y rencontre l'ère de la création en même temps que l'ère de la destruction du second temple, mais on n'y trouve pas la moindre trace de l'ère « de notre exil. » Les noms propres tatars ont pu parfaitement être portés par des Juifs dans les premiers siècles de l'ère vulgaire, car les Scythes, d'après des recherches modernes, se composaient de tribus tatares : les Juifs n'ont fait que suivre l'habitude que nous leur voyons dans d'autres pays, en prenant des noms tatars à côté de leurs noms hébreux. Enfin M. Chw. a remporté une grande victoire par ses secondes fouilles à Tschufut-Kalé, d'où il a rapporté des pierres tumulaires dont l'une contient l'inscription suivante : *C'est la pierre que j'ai mise au chevet de Noé, fils de R. Moïse, en l'année 4606 de la création* (846 de l'ère vulgaire, mais si ליצירה signifie l'ère des Juifs de la Crimée, cette date correspondrait à 997). L'authenticité de cette inscription, dont l'original se trouve à Saint-Pétersbourg, est attestée par deux éminents professeurs, MM. Girgas et Baron Rosen. En effet, rien ne s'oppose à la possibilité que les Juifs aient été établis en Crimée après la conversion des Khozars et peut-être avant, puisqu'on connaît des inscriptions grecques et juives à Anape de l'année 42 après l'ère vulgaire, et d'autres d'une date postérieure à Panticapée et à Olbie (*Corp. inscr. hébr.*, p. VIII). Nous observons, en passant, sans pouvoir en tirer des résultats pour le moment, que cette inscription porte וזאת האבן, tandis que les autres ont וזה האבן, forme irrégulière. Le בלא (on pourrait lire בלא) pour בשנת ד"א est sans exemple. Le ת de תלו n'est pas formé comme les autres ת de l'inscription ; il se pourrait bien que cette lettre fût d'origine un ה et on aurait alors la date 5206 = 1446 ; בלא en ce cas deviendrait une formule d'eulogie. En tout cas, il reste toujours un point noir dans les inscriptions trouvées par Firkowitsch, c'est l'ère « de notre exil », date que M. Chw. n'a pas trouvée sur les pierres qu'il a découvertes. Il faut toujours se rappeler le fait important que M. Harkavy mentionne, c'est que F., n'en a pas trouvé dans les premières années de

ses fouilles, et que ce n'est qu'après la découverte des souscriptions qui se trouvent dans les manuscrits (que nous considérons, avec l'opinion générale des savants, comme falsifiées), où la date « de notre exil » se lit, que des épitaphes avec cette ère ont été découvertes. La paléographie sur laquelle M. Chw. et M. Harkavy se sont trop étendus ne prouvera rien, à notre opinion, contre des inconséquences continuelles auxquelles on se heurtera toujours. On peut peut-être soutenir avec certitude, par la paléographie, que l'épitaphe n° 2 est falsifiée en entier; d'autres, même d'après M. Chw., contiennent des lettres altérées, lettres qui justement donnent la date de l'épigraphe. Donc, les découvertes si intéressantes faites par M. Chwolson ne contribuent pas à décider la question de l'authenticité des anciennes épitaphes trouvées par F., elles la compliquent plutôt. Il est à regretter que M. Chwolson ait été obligé, par des obstacles matériels, d'interrompre ses fouilles à Tschufut-Kalé ; il faudra certainement les reprendre, pour décider enfin cette question brûlante, qui divise les deux savants russes et qui intéresse extrêmement tous les hébraïsants en même temps que les sémitistes, à cause de la paléographie.

Pour nous résumer, nous dirons : 1° Que les souscriptions des mss. qui contiennent les ères « de notre exil », de la création selon les Juifs de la Crimée et ceux de Matarcha, ainsi que celles où on trouve mentionnées les communautés des Khozars et de la Crimée avant le xe siècle, sont falsifiées; 2° que beaucoup d'épitaphes trouvées par par F. sont ou entièrement fabriquées, ou en partie falsifiées, et ce sont surtout celles qui contiennent les ères mentionnées ci-dessus; 3° que M. Chwolson a trouvé à Tschufut-Kalé, autant qu'on peut en juger en ce moment, des épitaphes hébraïques du VIIe siècle de l'ère vulgaire, et des fragments qui sont peut-être du IIIe siècle, réserve faite de nos observations sur la pierre attestée authentique.

L'ouvrage de M. Chwolson, même s'il est prouvé que ses trouvailles sont le restant des falsifications, gardera toujours sa grande valeur comme un *Corpus* des inscriptions hébraïques. Ses discussions paléographiques et philologiques sont très intéressantes [1].

A. N.

[1] Nous ne croyons pas cependant que les formes יהוסף et יהוחנן (p. 81 et suiv.) soient concluantes pour l'antiquité des textes; on trouve, par exemple, dans les Chroniques, les deux formes, de même que sur les monnaies des Macchabées.

CHRONIQUE

ET NOTES DIVERSES

Déclaration de M. Renan. — Il est bien difficile de déraciner un préjugé. On ne saurait assez répéter que l'accusation du sang portée contre les Juifs n'a absolument aucun fondement et n'est qu'un absurde ou odieux préjugé. M. Ernest Renan l'a dit récemment et mieux que personne ne l'avait encore dit avant lui. Voici comment il s'exprime sur ce sujet :

« Entre toutes les calomnies qui ont servi d'aliment à la haine et au fanatisme, celle qui attribue aux Juifs des meurtres destinés à fournir la matière de festins sanglants est assurément la plus absurde. Un des traits caractéristiques de la religion israélite est l'interdiction de faire servir le sang à la nourriture de l'homme. Cette précaution, excellente à une certaine époque, pour inspirer le respect de la vie, a été conservée par le judaïsme avec un scrupule extrême, même à des époques et dans des états de civilisation où elle n'est plus qu'une gêne. Et l'on veut que l'israélite zélé, qui mourrait de faim et souffrirait le martyre plutôt que de manger un morceau de viande qui n'a pas été saigné à blanc, se repaisse de sang dans un festin religieux! Cela est monstrueux d'ineptie. Je suis persuadé que pas un seul des récits que l'on fait sur de prétendues pâques sanglantes n'a de fondement réel. Non seulement, si un pareil crime s'était produit, il faudrait dire que le misérable qui s'en serait rendu coupable aurait manqué à toutes les prescriptions du judaïsme, mais je vais plus loin : je crois que le crime en question n'a pas été commis une seule fois. L'imagination humaine n'est pas très variée en fait de calomnies. La fable de repas mystérieux, arrosés de sang humain, a été la machine de guerre inventée dans tous les temps contre ceux qu'un préjugé aveugle a voulu perdre. Cette calomnie fut la cause de déplorables persécutions contre le christianisme. Assurément l'agape chrétienne ne fut jamais souillée par une telle abomination. La pâque juive en est tout aussi innocente. Il serait digne du christianisme d'empêcher qu'on n'exploite contre d'autres le mensonge ont il a lui-même si injustement souffert. »

Cette lettre a déjà été publiée en traduction allemande dans la brochure intitulée *Blutbeschuldigung gegen die Juden von christlicher Seite beurtheilt* (Accusation du sang jugée par les chrétiens), Wien, imp. Steyermühl, 1883. Nous signalons à cette occasion une autre brochure intitulée *Christliche Zeugnisse gegen die Blutbeschuldigung der Juden* (Témoignages chrétiens contre l'accusation du sang), Berlin, Walther et Apolant, 1882.

A côté de ces publications nous mentionnerons les sermons de M. Ad. Jellinek intitulés *der Talmudjude* (Wien, libr. Löwy, 1882, trois brochures), et un écrit contenant certaines recherches scientifiques de M. J. S. Bloch, intitulé *Gegen die Antisemiten*, Wien, Loewy, 1882.

Journaux nouveaux. — Nous avons de nouveau à enregistrer plusieurs publications de ce genre :

1° דראהאבריטשער צייטונג Drohobyczer Zeitung, herausggb. von אידי זופניק. Publié à Drohobycz, en Galicie ; hebdomadaire, in-4° à 2 colonnes de 8 p. le n°, en judéo-allemand, caractères hébreu carré ; à 4 flor. par an. Le n° 1 de la première année est du 23 février 1883.

2° *Der Colonist*, Zeitschrift fuer Befoerderung der Emigration der Juden aus der Laendern in denen ihre Menschenrechte nicht geschützt sind, Organ der Vereine für ישורב א"י, herausggb. vom Vereine בני ברית zu Kattowitz. Hebdomadaire, in-4° à 2 colonnes de 4 p. le n°, allemand, 4 marcs par an. Le n° 6 (de la première année?) est du 9 février 1883.

3° *Stindarul*, Organ pentru incuragiera emigrarei Israelitilor in Romania. Publié à Focsan. Hebdomadaire, in-f° à 3 col. de 4 p. le numéro ; 8 livres par an. Le n° 7 de la première année est du 29 novembre 1882.

4° *Beth-El*, israelitisches Familien-Blatt... herausggb. von Dr Th. Kroner, in Lengsfeld. Hebdomadaire, in-4° à 2 col. de 8 p. le numéro, allemand, 10 marcs par an. Le n° 4 de la première année est du 26 janvier 1883.

En outre nous avons sous les yeux un journal intitulé *Israelitische gemeinde Zeitung* (*Isr. Lehrerbote*) et publié à Jungbunzlau par M. le rabbin Dr Alexandre Kisch. Le n° 2 de la onzième année est daté du 15 janvier 1883, mais ce journal, au moins dans sa forme actuelle, nous paraît nouveau et est peut-être la continuation d'un ancien journal. Bi-mensuel, in-4° à 2 colonnes de 8 p. le n°, 1 fl. 50 par an pour les membres du isr. Lehrerverein in Bœhmen, 2 fl. pour les autres personnes.

Enfin on annonce la publication à Vienne d'un journal politique quotidien ayant pour titre *Die sociale Reform, Organ zur Hebung der socialen Interessen des Judenthums*. Nous doutons cependant que ce journal puisse voir le jour.

M. le sénateur J. R. Oppenheim. — Le 8 février dernier la population de Bruxelles rendait les derniers devoirs à un homme qui mérite

d'être mentionné ici comme une illustration du judaïsme moderne qu'il a honoré par ses vertus et par la noblesse de son caractère, M. le sénateur J. R. Bischoffsheim. La ville de Bruxelles lui a fait des funérailles qui témoignent de l'estime et de la vénération dont il était entouré. *L'Indépendance belge* et l'*Écho du Parlement* du 9 février contiennent la description de ces obsèques et les discours qui ont été prononcés sur la tombe par M. Graux, ministre des finances, M. Buls, bourgmestre de la ville de Bruxelles, M. Lippno, bourgmestre de Gand, M. Paul Janson, président de l'association libérale de Bruxelles. Si nous ne nous trompons, la ville de Bruxelles a décidé de donner à une rue le nom du défunt.

Sir George Jessel. — Les Israélites anglais ont perdu, à leur tour, un homme remarquable, Sir George Jessel, qui remplissait en Angleterre les hautes fonctions judiciaires de Master of the Rolls, et, en vertu de ce titre, celles de Président de la cour d'Appel. Il avait été nommé conseiller de la Reine en 1865, sollicitor général en 1871, juge de la Haute-Cour en 1875, Président de la cour d'Appel en 1881. De 1863 à 1873 il représenta Douvres au Parlement et en mai 1880 il fut nommé vice-chancelier de l'Université de Londres. Nous empruntons ces détails au *Jewish Chronicle* du 23 mars 1883, qui reproduit par fragments les discours prononcés sur la tombe de Sir George Jessel et les articles de la presse de Londres qui fait du défunt un éloge magnifique.

Madrid. — Notre cher collègue M. Isidore Loeb a été nommé membre correspondant de l'Académie royale d'histoire, à Madrid. L'Espagne de 1883 n'est pas celle de 1492, et nous sommes heureux des sentiments excellents de tolérance et de fraternité dont cette nomination est un éclatant témoignage.

Une synagogue du IVe *siècle en Afrique.* — Une importante découverte a été faite à Hammam-Lif, à 15 kilom. de Tunis. A quelques mètres du rivage de la mer, M. le capitaine Prudhomme a trouvé les substructions d'une maison qui était une synagogue ou une église. Le sol de cette maison est couvert d'une mosaïque où sont figurés des fleurs, des oiseaux, des corbeilles remplies de fruits, une fontaine d'eaux jaillissantes avec deux paons qui se désaltèrent, deux poissons superposés, des chandeliers à 7 branches, et enfin une inscription où sont nommés une femme Julia ou Juliana, qui a fait faire à ses frais le pavage de la « sainte synagogue », et Astérius, fils de Rusticus, archisynagogus, qui a fait paver à ses frais une partie du portique. M. Ernest Renan a fait, sur cette inscription, et d'accord avec M. J. Derenbourg, une communication à l'Académie des Inscriptions dans la séance du 22 mars. Il pense qu'il y a dans les emblèmes et les inscriptions un mélange de judaïsme et de christianisme (le salut de l'âme des donateurs, les poissons), de sorte qu'on ne saurait encore décider si l'édifice est une synagogue ou une église.

Manuscrit du Talmud. — Le manuscrit du Talmud de Babylone, acquis récemment par la Bibliothèque nationale, et dont il est question dans le n° 2881 de l'*Athenæum* (13 janvier 1883), p. 55, est composé de 213 feuilles, petit folio, sur parchemin, d'une belle écriture espagnole. Il contient : 1° le traité de *Baba Batra* ; 2° (f° 122) *Aboda Zara* ; 3° (f° 196 *b*) *Horayot*. Chaque chapitre (péreq) commence par la Mischna entière ; voilà pourquoi, sans doute, celui qui a décrit ce ms. le donne comme une Mischna fragmentaire. Le ms. n'est pas daté, mais nous croyons qu'il est du commencement du XIIe siècle. Le propriétaire, qui se nomme à la fin : הצליר ינון אבן שמש a écrit en marge des notes qui donnent des variantes intitulées תוספות רשבם, גרסת רשי. — A. N.

Un curieux manuscrit de la Bible. — Le musée britannique de Londres vient d'acquérir un manuscrit de la Bible en trois volumes sur vélin d'une écriture magnifique avec des illustrations très artistiques à la marge. C'est un des rares mss. bibliques ornés à la marge. Il a été écrit à Lisbonne en 1283 par Samuel le Sofer (scribe), fils de Samuel ibn Moussa, pour Joseph fils de l'honoré R. Juda, surnommé al Hakim (le médecin). La massorah à la marge est d'une exactitude rare, elle renferme des gloses tirées du fameux ms. surnommé *Hillali* (de Hillah, ou, comme d'autres le veulent, écrit par Hillel), du ms. inconnu *Zanbuki* et d'un ms. collationné (מונה). En outre, on y trouve le ס' דקדוקי הטעמים de Ben Asher dans une rédaction différente de celles qu'ont publiées M. le Dr Ginsburg et récemment MM. Baer et Strack. Cette rédaction, ainsi que les gloses mentionnées ci-dessus, formeront un appendice dans le second volume, sur le point de paraître, de l'édition de la Massorah par M. Ginsburg. Ajoutons encore que notre ms., écrit à Lisbonne, a fait le tour de l'Orient pour arriver à Bokharah, et finalement être vendu par un juif de ce pays au Musée Britannique. « Habent sua fata libelli. » — A. N.

LISTE DES NOUVEAUX MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

DEPUIS LE 1er JANVIER 1883

Komitet Synagogii, Varsovie.
Jellinek (Dr Ad.), rabbin prédicateur, Vienne, Autriche.
Netter (Moïse), rabbin, Médéah, Algérie.
Nordau (Dr Max), rue Monnier, 37.
Singer, rue Galilée, 62.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome IV, p. 274. — Le surnom de הַחוּגג, « le pèlerin », se trouve encore dans l'épigraphe d'un rouleau du Pentateuque de Theodosia (du XIVe siècle) mentionnée par M. Chwolson (*Corpus inscriptionum hebraicarum*, p. 233). Un des témoins qui y sont nommés s'appellent : יהודה בן ר' פרטן החוגג M. Chwolson fait à ce propos l'observation que ce surnom de הַחוּגג est donné à celui qui a fait un pèlerinage à Jérusalem. — *W. Bacher.*

Tome V, p. 64, note 4. — M. Simonsen me fait remarquer qu'une notice sur le livre מִשׁיח se trouve dans la brochure de L. Geiger, *Das Studium der hebr. Sprache, etc.*, Breslau, 1870, p. 77. Mais c'est là une seconde édition hébréo-latine (la partie latine est de 153 pp.) de l'an 1539 ; Geiger ne connaît pas la première édition, à laquelle se rapportent peut-être les mots hébreux : נכתב פה בעיר בזל מבריאת העולם לפ"ק ר"צ לחדש תשרי ce qui est 1529, non 1530. — *St.*

Ibid., p. 114. — J'ai trouvé dans mes extraits deux passages du Commentaire latin imprimé d'Averroës sur le livre *De Anima*, Comam 19 et 36 (f° 178 *d*, éd. 1550, f° 102 E, éd. 1562), où le titre *Epistola expeditionis* se trouve dans la traduction ancienne qui a été probablement faite par Michel Scot (selon Wüstenfeld, *Die Uebersetzungen*, etc., p. 107). Dans la traduction de Mantinus (Comma 36) il y a *Epistola de Perfectione*. A cette occasion, je demande si quelqu'un connaît un manuscrit renfermant une traduction *hébraïque* du Commentaire sur le *Liber de Anima*. Mantinus a certainement traduit de l'hébreu et non de l'arabe. Il y a aussi quelques citations de ce livre qui montrent qu'une telle traduction existait, au moins en partie. — *St.*

Ibid., p. 97, note 3. — M. Scheid nous fait remarquer qu'il y a eu, ce que nous ignorions, un Lazare de Surbourg et un Lazare de Sonnenbourg, de sorte qu'il faut bien lire, à cet endroit, Sonnenbourg, non Surbourg. — I. L.

Ibid., p. 186. — On sait que la Résurrection des morts était une des questions sur lesquelles Juifs et Samaritains disputaient, par le témoignage d'un jeune contemporain de R. Méir, R. Simon b. Eléazar. Celui-ci, dans dans une controverse avec un Samaritain, lui prouve la Résurrection des morts par les mots עוֹנה בה, *Nombres*, xv, 31 (*Sifré*, sur ce verset, § 112 ; cf. Sanhédrin 90 *b* et la discussion de ce passage par Geiger, *Urschrift*, p. 128 sqq.). Les paroles de R. Simon nous montrent que les Samaritains niaient la Résurrection (שהיו אומרים אין מתים חיים) ; ce que confirme le traité des Samaritains *Massékhet Sofrim*, édité par Kirchheim (Francfort, 1851, p. 36 sqq.) : « Les Samaritains ne peuvent entrer dans la communion d'Israël que si... ils adoptent la Résurrection des morts. » — Par là se comprend bien le fond du dialogue entre R. Méir et le Patriarche des Samaritains, et l'ironie de l'adversaire se montre à merveille. — *W. Bacher.*

Ibid., p. 203. — Il n'est pas exact de dire que le Talmud ne contient pas de dispositions concernant la circoncision des esclaves. Voir, à ce sujet, Zadoc Kahn, *L'esclavage selon la Bible et le Talmud* (Paris, 1867), p. 80 à 82, qui cite, entre autres, Yebamot 48 *b*, 70 *b*, et Peçahim, 96 *a*.

Ibid., p. 246. — Dans le titre, il faut lire 1258, non 1252.

Ibid., p. 296. — La citation de Zacharie de la ligne 1 doit être renvoyée à la parenthèse de la ligne 4 et remplacée, ligne 1, par Zacharie, III, 9. A la ligne 7, il faut lire 90 + 79 = 169.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 28 DÉCEMBRE 1882.

Présidence de M. A. Darmesteter.

Le Conseil vote des remerciements à M. Ad. Franck pour le brillant concours qu'il a bien voulu prêter à la Société. Il décide de lui demander l'autorisation de publier sa conférence dans le prochain Annuaire.

Il est procédé à l'élection des membres du bureau. Sont nommés :

MM. A. Darmesteter, vice-président ;
Zadoc Kahn, vice-président ;
J. Darmesteter, secrétaire ;
Th. Reinach, secrétaire.

Le Conseil nomme ensuite, pour faire partie du Comité de publication et d'administration : MM. Hartwig Derenbourg, Joseph Derenbourg, Halévy, Isidore Loeb et Oppert.

Sont élus membres du Comité de propagande :

MM. Astruc, Ephraïm, Isidor, Louis Leven, Marx et Vernes.

Le Conseil décide qu'il sera fait pendant l'hiver 1882-1883 deux conférences. Il renvoie au Comité de publication et d'administration le soin de les organiser.

SÉANCE DU 25 JANVIER 1883.

Présidence de M. Trénel.

M. Loeb rend compte des démarches faites par le Comité de publication auprès de diverses personnes pour les conférences.

M. Loeb fait une communication sur deux miniatures du xive siècle récemment découvertes, où se trouve indiqué le signe de la rouelle imposé aux Juifs par diverses législations du moyen âge.

M. Halévy fait une communication sur les aggadot sadducéennes dans le Talmud.

SÉANCE DU 22 FÉVRIER 1883.

Présidence de M. Zadoc Kahn.

M. Loeb, président du Comité de publication, informe le Conseil que M. le Dr Leven et M. Ernest Renan ont bien voulu promettre de faire une conférence le premier, au mois d'avril, le second au mois de mai.

M. le Président donne lecture d'une lettre par laquelle M. J. Darmesteter donne sa démission de secrétaire de la Société.

M. Schwab entretient le Conseil sur la question de savoir s'il existe des mss. hébreux antérieurs au xe siècle.

M. le baron David de Gunzburg annonce qu'il étudiera cette question.

M. Israel Lévi fait une communication sur l'origine et l'histoire de deux légendes juives sur Alexandre.

Le Secrétaire, Théodore Reinach.

Le gérant responsable,
Israel Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

ÉTUDES BIBLIQUES

III[1]

LE PSAUME LXXXIV

Le psaume LXXXIV a toutes les apparences d'un chant entonné par des pèlerins qui se rendent à Jérusalem et qui, à la vue de la ville sainte, s'écrient : « Qu'elles sont charmantes tes demeures, Yahwéh Sebâôt ! Mon âme se consume dans ses ardents désirs après les parvis de Yahwéh !... Heureux ceux qui habitent ton temple et qui t'exaltent constamment ! »

La première partie du psaume, qui rappelle Ps., XLII, 3 et d'autres passages de la poésie sacrée, ne présente aucune difficulté. Il n'en est pas de même à partir du verset 6. On peut se demander tout de suite si le mot מסלות n'emprunte pas son sens à סלל (סלסל) dans la signification de « glorifier, exalter ? » Dire qu'on a le cœur plein des glorifications de Dieu nous paraît plus naturel que de proclamer le bonheur de connaître les sentiers qui conduisent à Jérusalem, ou bien de célébrer les pèlerinages aux époques fixées (*Olshausen*). Si, par suite de notre interprétation, on osait changer עז לו en עלזו, on aurait le double avantage d'avoir un premier membre de phrase répondant parfaitement au second, et de ne plus avoir à se heurter contre le pluriel de בלבבם[2]. — Dans le v. 7, la transformation des vallées stériles et arides en routes arrosées et remplies d'eau s'explique, ce semble, par l'usage certainement très ancien de creuser des citernes le long des routes que les pèlerins devaient suivre. Avant les grandes fêtes, et surtout un mois avant la Pâque, qui amenait une foule immense à Jérusalem, l'ad-

[1] Voyez tome Ier, p. 1 et 165.

[2] Cf. *Ps.*, LXXIII, 5, où la première partie du verset a סלע et la seconde רעלזו. Dans notre verset רעלזו devrait être un nom (עָלֵז) avec le suffixe de la 3e personne.

[illegible]

¹ M. [illegible] Les commentaires rapportent [illegible] ... Pour les réservoirs, chaque [illegible] pendant toute l'année à ce que les réparations fussent faites [illegible].

² Dans les récits des pays musulmans il est toujours question des citernes et les khans [illegible] entretenus. On peut comparer, à ce sujet, Sprenger *Die Post- und Reiserouten des Orients*, p. 113 et suiv.

³ Comparez *Ps.*, XLVIII, 14; *Isaïe*, XXVII, 1. — Sur la lecture אֶל אֱלֹהִים ou אֵל א׳, voir Geiger, *Urschrift*, p. 339; tandis que les Septante ont ὁ θεὸς τῶν θεῶν, et Aquila ἰσχυρὸς θεός, ce qui paraît d'accord avec le Talmud de Babylone *Moëd Katon*, 28 a, cf. le commentaire, qui explique אבי שכינה par אֵל עֶלְיוֹן. Symmachus traduit πρὸς τὸν θεόν, ce qui est devenu la leçon masorétique confirmée par le traité *Sopherim*, IV, 8.

v. 10, il serait bon de ponctuer ראֹה, de considérer הבט également comme un infinitif, et de traduire : « Notre protection est de voir Dieu et de contempler la face de son oint. » Mieux vaudrait encore, dans ce cas, faire de מגננו un impératif de מַגֵּן, dans le sens d'accorder, gratifier (cf. *Osée*, XI, 8, et *Prov.*, IV, 9), et ponctuer מַגְּנֵנוּ (cf. חנני, Ps., IX, 14) : « Accorde-nous la faveur de.... » — Le verset 11 dépeint alors la félicité de l'homme pieux qui peut séjourner dans le sanctuaire. Mais le premier hémistiche de ce verset, tel que nous l'avons devant nous, ne se comprend pas. Que peut signifier : « Mieux vaut un jour dans tes parvis que mille ? » Ce n'est qu'aux endroits où l'on n'aime pas rester qu'on préfère un jour de demeure à mille jours ; peut-il en être ainsi du parvis de Dieu où notre poète enviait tout à l'heure (v. 5) le sort de ceux qui y passaient leur vie tout entière ? On complète d'ordinaire la phrase en ajoutant : « ailleurs », qui ne se lit pas dans le texte. On n'a qu'à examiner le verset de plus près pour se convaincre qu'une inexactitude s'y est glissée. Le voici :

כי טוב יום בחצריך מאלף בחרתי הסתופף בבית אלהי מדור באהלי רשע

On remarquera d'abord que le mot בחרתי est tout à fait superflu, le mot טוב suffirait ici, comme tant de fois ailleurs, à indiquer la comparaison entre les deux membres du second hémistiche, comme entre ceux du premier. Puis, dans le second hémistiche, les deux séjours qui sont comparés, le temple de Dieu et les tentes de l'iniquité, sont précédés de verbes construits avec la préposition *bêt ;* la même chose a lieu pour בחצריך, le premier membre du premier hémistiche, tandis que מאלף ne représente qu'imparfaitement le second membre. Le mot superflu בחרתי commence par un *bêt*, et, en outre, a l'avantage d'avoir le suffixe *yod* de la première personne, ce qui fait pressentir une opposition avec le suffixe de la seconde personne de בחצריך. Quel que soit le mot qui se dissimule sous בחרתי, je pense qu'on ne se refusera pas à y voir le dernier mot du premier hémistiche ; בְּחַצְרֹתַי ne serait pas un changement trop téméraire, et la coupe du verset se ferait admirablement :

טוב יום בחצריך | מאלף בחצרתי
הסתופף בבית אלהי | מדור באהלי רשע

Si l'on préfère בטירתי « dans mes palais », je l'accepte volontiers.

Il ne nous reste qu'à faire une légère protestation contre le sens qu'on attribue à שמש (v. 12). Dieu n'est nommé nulle part un soleil. Notre mot nous paraît être ici le singulier de שמשות, *Is.*, LX, qui signifie « créneaux. » Le mot מגן est presque partout accom-

pagné de צנה ; on rencontrerait ici un autre moyen de défense se rapprochant du bouclier.

Des observations qui précèdent résulte la traduction suivante :

2. Qu'elles sont charmantes tes demeures, ô Yahwéh Sebâôt!
3. Mon âme se consume dans ses ardents désirs après les parvis de Yahwéh.
Mon cœur et ma chair célèbrent le Dieu vivant.

4. Le passereau y a aussi trouvé une demeure, l'hirondelle un nid; elle pose sa couvée près de tes autels, Yahwéh Sebâôt, mon roi et mon Dieu.
5. Heureux ceux qui habitent ton temple et qui t'exaltent constamment, Sélah! (Mon cœur, etc.).

6. Heureux l'homme qui a sa force en toi (ou bien : qui se réjouit en toi), heureux ceux dont le cœur est rempli de tes louanges!
7. Traversant la vallée stérile qu'on a transformée en une source, que les premières pluies couvrent d'étangs,
8. Ils marchent d'étape en étape pour paraître devant Dieu à Sion.
9. Yahwéh, Dieu Sebâôt, écoute ma prière; prête l'oreille, Dieu de Jacob, Sélah! (Mon cœur, etc.).

10. Accorde-nous la faveur de voir Dieu et de contempler la face de son oint!
11. Car un jour dans tes parvis est préférable à mille jours dans mes demeures; la veille au seuil de la maison de mon Dieu à l'habitation dans les tentes de l'iniquité.
12. Car Yahwéh Elôhîm est un rempart et un bouclier; car Yahwéh donnera grâce et gloire. Il ne refuse aucun bien à ceux qui marchent dans l'intégrité.
13. Yahwéh Sebâôt, heureux l'homme qui se confie en toi!

Cette courte étude sur le psaume LXXXIV était déjà remise depuis plusieurs semaines entre les mains du rédacteur de la *Revue*, lorsque je reçus la seconde partie du *Commentaire des Psaumes*, par M. le professeur Grætz. Je fus heureux de voir que je m'étais rencontré avec le hardi et ingénieux exégète pour le changement de *berâchôt* en *berêchôt* (v. 7), et pour le sens de *schémésch* (v. 12). M. Grætz rappelle, pour cette dernière interprétation, un passage aggadique que j'ignorais et qui vient à l'appui de l'opinion que j'ai émise.

Mais il importe de discuter le sens que M. Grætz attribue au mot *sippôr* (v. 4). Déjà, dans son *Commentaire sur Kôhélèt*, paru en 1871 (p. 135), M. Gr. le traduit par « coq » ; puis dans la *Monatsschrift*, 1875, p. 511-513, il a consacré une notice spéciale à « la signification du mot צפור en hébreu », et il maintient encore ce sens dans son *Commentaire sur les Psaumes*, p. 485. Nous regrettons de ne pouvoir pas être de l'avis du savant historien sur un point qui paraît si arrêté dans son esprit. Un rapprochement entre *sippôr* et *safra* « le matin » a déjà été fait par Naḥmanide (Comment. sur *Lévit.*, XIV, 4) qui, dans *sippôr*, voit « en général les petits oiseaux qui gazouillent et chantent de grand matin [1]. » Bochart, cité par Gesenius (*Thesaurus*, p. 1184, col. 1), avait adopté la même étymologie, et s'était décidé, il y a bien plus de deux siècles, tout-à-fait comme aujourd'hui M. Grætz, pour le sens de « coq » ou « oiseau du matin. » Voici enfin les mots par lesquels M. Grætz termine l'article de son journal : « Il mérite d'être remarqué que ce mot (*sippôr*) présente différentes nuances dans les langues sœurs. En arabe, צפר (*safar*) désigne un oiseau de proie, particulièrement un vautour ; en syriaque, au contraire, on nomme ainsi un petit oiseau, peut-être le passereau. Le sens de coq qu'a ce mot en hébreu doit être considéré comme le plus ancien, puisqu'il se rattache à la racine *safar* « matin », *sippôr* signifierait donc l'oiseau du matin. Dans le néohébreu est entré le mot תרנגול (*tarnegôl*), qui a été certainement emprunté à l'araméen. » Il y a là plusieurs erreurs. D'abord le vautour ne s'appelle pas en arabe *safar*, mais *saqar* (צקר) ! le *f* et le *q* ne se distinguent en arabe que par le nombre des points qui surmontent le caractère ; la première lettre en a un seul, la seconde en a deux. Le nom *'ousfour* (עצפור), au contraire, que porte le passereau en arabe, n'est que le mot צפור précédé d'un *ayin* qui sert souvent, dans les noms d'animaux, à en former des quadrilitères. Comparez : עקרב, עכביש, עכבר, עטלף. — En syriaque, le mot צפר (*zeppar*) ne désigne pas plus un petit oiseau déterminé que στρουθίον qu'il traduit dans l'Evangile. — Ensuite, comment la plus ancienne signification se serait-elle conservée justement dans la langue, où *safar* n'a jamais été employé dans le sens de matin : il n'y a absolument parmi les langues sémitiques que les dialectes araméens qui connaissent cette signification. — Nous pensons donc qu'à la question que soulève M. Grætz, à savoir « si les gallinacés, venus des Indes et si fréquents aujourd'hui en Palestine, y existaient déjà

[1] והנכון בעיני ששם צפור כלל לעופות הקטנים המשכימים בבקר לצפצף ולשורר מלשון ארמית צפרא.

dans les temps bibliques », il faudra répondre par la négative. Comme la tradition l'affirme, les *sipporîm* du *Lévitique* étaient n'importe quels oiseaux, pourvu qu'ils fussent vivants et d'une espèce pure[1]. Ailleurs *sippôr* désigne certainement des tourerelles et des colombes, *Gen.*, xv, 9 et 10. On ne saurait conclure avec M. Grætz de ce que, dans le verset 4 de notre psaume, le *sippôr* trouve une *demeure* (bayit) qu'il s'agit d'un oiseau domestique, puisque Ps., civ, 17, ce sont les *sipporîm* qui se font un *nid* (יקננו) et la cigogne qui a un *bayit*. *Qên* et *bayit* son considérés comme deux synonymes dans les deux membres parallèles du verset. Il en est évidemment de même pour *sippôr* et *derôr*.

Le coq ne fut connu en Palestine que peu de temps avant l'ère vulgaire, et alors il prit le nom de *tarnegôl*, et aussi celui de *guéber* (גבר) qui se rencontre rarement dans la Mischnâh[2]. La démarche superbe du coq dans le poulailler n'a pas échappé à ceux qui, les premiers, avaient à trouver un nom hébreu pour ce volatile, et ils l'ont appelé « l'homme », en choisissant parmi les divers mots que la langue offrait pour désigner l'homme, celui qui emprunte avant tout son sens à la vigueur, à la force et à la domination.

Qu'on ne se méprenne pas sur l'importance que nous attachons à la signification du mot *sippôr !* Par ce temps de fausse mythologie comparée, il n'y aurait eu qu'un pas du coq employé pour purifier le lépreux au coq d'Esculape ! Nous voulions prévenir cette méprise.

On a eu tort, en outre, de soutenir que notre psaume n'avait aucune forme poétique; si l'on détache la première partie du v. 3 pour la joindre au v. 2, et qu'on considère la seconde partie du v. 3 comme une sorte de refrain qu'on répétait peut-être après les v. 5 et 9, le parallélisme et la disposition des strophes sont complets, et le verset 13 répond au refrain du v. 3.

J. DERENBOURG.

[1] Si *sippôr* désignait un oiseau déterminé, p. e. le coq, la qualification de « purs » était superflue. L'espèce était donc indifférente, pourvu que ce ne fût pas un oiseau défendu. D'après *Sôtâ*, 16 *b*, il devait être de grandeur moyenne, et m. *Negâim*, xiv, § 1, exige un *sippôr derôr*, ce qui est le contraire d'un oiseau domestique.

[2] « Le chant du coq » (קריאת הגבר) est mentionné m. *Iômâ*, i, fin, et ailleurs. C'est la seule locution usitée, et on n'emploie nulle part le pluriel *guebârîm* dans ce sens. Voy. cependant Levy, *Neuhebr. W. B. s. v.* Plus tard, le mot *tarnegôl* s'était répandu au point qu'on voulait voir dans *guéber* le nom propre d'un homme.

ÉTUDE SUR SIMSON BEN ABRAHAM

DE SENS

Il existe une ancienne liste de savants où la succession des rabbins qui présidèrent au moyen âge les écoles talmudiques du nord de la France est indiquée de la même façon que la succession des rois [1]. Il y est dit par exemple : « Après Salomon b. Isaac (de Troyes) régna Samuel b. Méir ; après celui-ci régna Jacob Tam... » Les éminents chefs d'écoles sont encore appelés « rois » dans d'autres écrits hébraïques [2]. Ce n'est là pourtant qu'un titre métaphorique, qui rappelle celui du « scolarque » grec et du « régent » français des anciens temps, mais qui exprime bien aussi le sentiment de la dignité de la science. Au milieu de l'abaissement le plus profond, les Juifs du moyen âge cherchaient et trouvaient leur force morale dans la culture de la science, surtout de la science religieuse, dans la conservation des richesses intellectuelles que leur avaient léguées leurs ancêtres et qui seules ne pouvaient leur être arrachées par la violence, dans l'approfondissement de la doctrine, qui leur ouvrait un monde idéal et leur faisait oublier le monde réel plein de haine et de préjugés. Ils s'ab-

[1] Salomon Luria, Consultations, n° 29 : מלך אחריו (רש"י) ר' שמואל בר מאיר וכו'. C'est de la même façon que Scherira Gaon, dans sa lettre sur les Gaonim, indique la succession des chefs d'école babyloniens.

[2] Voy. *Gittin*, 62 *a* : רבנן איקרי מלכים ; cf. תשובות חכמי צרפת, éd. Vienne, n° 3, dans une lettre à Joseph ben Menahem : שלום לך שלום אל המלך ; Méir Halévi Abulafia, Lettres, éd. Paris, p. 3 : רבני ארץ צרפת ''' מלכיה רשוריה. Méir lui-même est nommé (p. 28, *ibid.*) בן חכמים בן מלכי קדם, et (p. 32) חתן המלך. Voy. *Minhat Qenaot*, n° 39 : גדול בבית המלך. Joseph Karo est appelé מלכינו ; voy. ses Consultations sur *Eben Haézer*, éd. Lemberg, p. 7 *a*. Le même titre — ce qui du reste surprend moins — est donné au prince de l'exil David b. Daniel, vers la fin du XIIIe siècle (ms. de Rossi, n° 166). Les chefs de l'exil faisaient remonter leur origine à la maison royale davidique ; cf. Abraham Maïmouni dans les Consultations de Maïmonide, éd. Leipzig, I, n° 250 : ראשי גליות שבבבל במקום מלכים הם עומדים.

sorbaient dans celle-ci avec le calme d'esprit d'un Archimède qui, pendant la prise de Syracuse, s'occupait tranquillement à dessiner sur le sable des figures géométriques, et criait au rude guerrier qui le renversait : *Noli turbare circulos meos*. Les représentants de cette doctrine, qui n'étaient pas maîtres de la motte de terre à laquelle ils étaient attachés, possédaient vis-à-vis des fidèles une autorité comme les rois n'en avaient pas à l'égard de leurs sujets. Ils étaient, pour ainsi dire, souverains maîtres du domaine de l'esprit.

C'est en ce sens qu'entre autres aussi Simson b. Abraham, qui était placé à la tête d'une école de Sens, est nommé sans autre désignation « le prince de Sens [1]. » Ce titre est formé tout d'abord, il est vrai, par l'abréviation de son nom [2], mais il est aussi l'expression de la haute considération dont il jouissait. On l'estimait extrêmement à cause de son immense savoir, on le comparait emphatiquement, pour la force de l'esprit, au héros biblique Samson [3]; on vantait ses commentaires par lesquels, selon le témoignage d'Ascheri [4], il a exercé la plus grande influence, après Rabbénu Tam et Isaac b. Samuel l'Ancien, sur l'étude du Talmud en Allemagne et en France au XIIIe siècle. Il était à son époque, à côté d'Isaac b. Samuel et de Yehuda Sir Léon de Paris, l'un des principaux représentants, ou, comme s'exprime Joseph Colon [5], l'une des trois puissantes colonnes de l'école française du Nord, et il passa

[1] השר משנץ, dans les gloses de R. Péreç sur le *Semaq*, n° 32 ; Mordekhaï, *Gittin*, glose n° 463 ; *Orhot Hayim*, I, p. III *b* ; *ibid.*, II, ms. Gunzburg, p. 77 *b* ; *Tosaphot-Sens* sur *Makkot*, dans סם חיים, éd. Livourne, 6 *a*, simplement : רבינו השר ; *Orhot Hayim*, II, p. 28 *b* ; *Kolbo*, n° 143 (voy. plus loin) tout court : השר, et probablement aussi dans les Consultations de Méir de Rothenbourg, éd. Prague, n° 601 : השר. Cette dernière dénomination jointe au nom propre se rencontre fort souvent. Le titre de נגיד est très fréquent ; plus fréquent encore — excepté dans le nord de la France — est celui de נשיא, qui semble indiquer plutôt une extraction noble ou une position sociale influente. Voy. au sujet de ce dernier titre Abraham Maïmouni, *l. c.*

[2] Le nom de ר' שמשון fait par abréviation ר"ש, qui, lu à rebours, donne שר. On trouve aussi la même abréviation employée pour d'autres savants distingués : ainsi Samuel d'Evreux dans les gloses sur *Semaq*, n° 93, הרש מאיבריא, et, n° 153, השר מאיבריא ; Simson de Coucy, dans Mordekhaï, *Sukka*, I, n° 734, ה"ר שמשון מקוצי ; le même passage dans *Semaq*, *l. c.*, השר מקוצי ; *Or Zarua*, II, p. 91 *b*, ר' שמשון ; dans le même passage *Semaq*, n° 282, השר מקוצי, dénomination sous laquelle il est très souvent cité dans les Tosaphot ; Schalom de Neustadt dans les *Pesaqim de R. Isserlein*, הרש et השר ; cf. Azulaï, *Schem Hagedolim*, I, רשי, et Zunz, *Zur Geschichte u. Literatur*, p. 204, et *Additam. ad ms. Lips.*, p. 4.

[3] Voy. Jacob Ibn Aksaï, préface à sa traduction hébraïque du commentaire de Maïmonide sur la Mischna, סדר נשים.

[4] Cf. Ascher b. Yehiel, Consultations, éd. Zolkiew, p. 81 *d* : ר"ת ור"י ורבינו שמשון אשר רוב תורתנו על סידם סירשו.

[5] Voyez ses Consultations, n° 1 : התירו שלשה עמודי עולם שהם ר"י ור' שמשון משנץ ורבי יהודה מפריש.

aussi dans la suite pour une des autorités les plus considérables. Ses écrits talmudiques, notamment les *Tosaphot*, furent les principales sources où puisèrent les interprètes du Talmud des temps suivants [1]. Si universellement connue que soit l'importance de R. Simson de Sens dans la littérature talmudique, il pourra y avoir pourtant de l'intérêt à connaître les œuvres auxquelles il doit cette importance. L'étude suivante a pour but de grouper tous les faits relatifs à la vie et aux écrits de Simson et de tracer ainsi une image complète de son action. Mais d'abord jetons un coup d'œil sur l'histoire des Juifs de Sens, ville souvent nommée dans la littérature juive, non seulement à propos de Simson, mais encore au sujet d'autres savants originaires de ce lieu.

I

QUELQUES MOTS SUR L'HISTOIRE DES JUIFS DE SENS [2].

A Sens [3] les Juifs formaient au moyen âge une communauté considérable. Ils y habitaient, comme dans la plupart des autres localités, un quartier particulier, les rues de la Grande-Juiverie, de la Petite-Juiverie, de la Synagogue [4], et avaient, à des époques diverses, deux cimetières, l'un dans la rue Saint-Pregts et l'autre dans la rue de la Parcheminerie. Dans la rue de la Synagogue, dont les maisons furent en grande partie dévorées par un incendie en 1548, il y avait, à une époque reculée, une forte tour qui servit probablement de refuge aux Israélites aux temps de la persécution. La magnifique synagogue dans laquelle se trouvaient de belles peintures représentant des cérémonies juives fut démolie

[1] *Terumat Hadéschen*, n° 19 : ומימי דתוספות שנץ אנו שותים ; *ibid.*, n° 294, כיון שרבי' שמשון שחיבר התוספות דמימיהם אנו שותים כתב כל כך בפשיטות להתיר ... א"כ אין להחמיר.

[2] Ou, comme on écrivait autrefois, *Sans*, *Sanz*, *Senz*, en latin *Senones*, plus justement *civitas Senonum* ou *urbs Senonensis*, antérieurement *Agendicum*, ville très ancienne et autrefois importante sur l'Yonne, département de l'Yonne.

[3] En hébreu ordinairement שנץ ou שאנץ, parfois aussi שאנש, Mordekhaï, ms. 88 de la bibliothèque du séminaire de Breslau, *Megilla*, III, et pass. ; שניץ, *Semaq*, ms. Leipz., VI ; שינץ, *Orhot Hayim*, I, p. 111 *b*, *Sefer Hayaschar*, p. 69 *a*, *Schitta Megubbéçet* sur *B. Kamma*, 59 *b* ; שאנזא, Tosaphot sur *Eduyot* ; שנזא, Tosaphot, *Ketubot*, 58 *b* ; שזנא par corruption, *Yebamot*, 93 *b*, *Gittin*, 58 *a*, *Qidduschin*, 4 *b*. שזרנא dans Mordekhaï, *Meçia*, II, n° 260, éd. Sabionetta, est également une altération. Cf. le même passage dans la *Schitta* sur *Meçia*, 26 *b* : שיטת ר' שמשון.

[4] Voy. Tarbé, *Recherches historiques sur la ville de Sens*, p. 113, 124, 167, 170. Les noms de ces rues ont subi plus tard de nombreux changements.

vers 1750, pour faire place au grenier à sel. Un ancien historien de Sens prétend qu'elle avait existé plus de douze cents ans[1]. Cette opinion, qu'il n'est plus possible de contrôler aujourd'hui que le bâtiment est détruit, doit tenir un peu de l'exagération, mais la supposition sur laquelle elle s'appuie, à savoir que les Juifs étaient déjà à Sens au VIe siècle, n'est pas invraisemblable, puisqu'à cette époque, comme cela ressort des arrêtés des Conciles[2] hostiles aux Juifs et des tentatives de conversion des rois mérovingiens[3], des Juifs se trouvaient en très grand nombre, non seulement dans les villes du midi, mais aussi dans celles du nord de la Gaule.

Le premier document certain sur le séjour des Juifs à Sens ne date que du IXe siècle. Ansegise, archevêque de Sens, primat de l'Église de toute la Gaule, expulsa les Juifs de la ville[4]. Cette persécution, dont le motif et le temps ne sont pas indiqués, est rattachée à l'expulsion des religieuses de Sens, probablement parce qu'elle a eu lieu à la même époque. D'autre part on rapporte que les religieuses n'ont pas été définitivement chassées, on ne fit que les éloigner de la ville par crainte de l'invasion des Normands en 876[5]. C'est là qu'il faut peut-être aussi chercher le motif de l'expulsion des Juifs. On pouvait les soupçonner follement, là comme ailleurs, par exemple à Bordeaux (857)[6] et à Périgueux, d'être traîtreusement d'intelligence avec les Normands. Si cette mesure fut édictée par l'archevêque, il faut se rappeler qu'il portait alors le titre de vicomte de Sens et qu'il exerçait en conséquence un pouvoir souverain sur la ville.

Nous ne savons pas quand les Juifs y retournèrent. C'est longtemps après seulement que nous apprenons qu'ils y séjournent de

[1] Jacques Rousseau, dans Tarbé, *l. c.*, p. 169.

[2] Conciles de Vannes, 465, d'Orléans, 511, 533, 538, 541, de Mâcon, 581.

[3] Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, lib. V, cap. XI; VI, cap. XVII; VIII, I...; cf. Graetz, *Geschichte*, V, p. 55; Gross, *Magazin*, I, p. 73; *Monatsschrift*, 1878, p. 69.

[4] Voy. Chronique d'Odoran, apud Bouquet, *Recueil*, VIII, p. 237 : Ansegisus, postquam primatum totius Galliæ obtinuit, et superna moderatione secundus Papa appellari meruit, Judæos certa de causa et moniales ab urbe Senonica expulit, et ne ulterius in ea habitaculum manendi haberent, sub anathematis jugulo interdixit. Cf. *Gallia christiana*, XII, p. 27 *c*. L'année 883, alléguée par Bédarrides, *Les Juifs en France*, 2e éd., p. 463, ne se rapporte ni au fait cité ni à l'obtention mentionnée de la Primatie. C'est l'année de la mort de l'archevêque Ansegisus

[5] *Gallia christiana*, *l. c.*, p. 126 : Meminisse juvat moniales ab Ansegiso Normannorum metu anno 876 ex urbe ablegatos fuisse (*ibid.*); commanebat autem in eodem parthenone maxima monalium multitudo quas Ansegisus sacrilegas paganorum manus metuens ablegavit. — Ceci ne concorde certainement pas avec la relation d'Odoran mais évidemment, ici comme là, l'époque est la même. Le passage : « *postquam Primatum obtinuit* » (ce qui eut lieu, comme on sait, dans l'année 876) *Judæos expulit*, confirme aussi cette opinion.

[6] *Gallia christiana*, II, p. 796; cf. *Monatsschrift*, 1881, p. 449.

nouveau. L'histoire de la ville n'enregistre aucun fait qui les concerne.

En 1146, lisons-nous, le roi Louis VII leur accorda la permission de s'établir à Sens [1]. C'était la fatale époque de la seconde croisade, où le fanatisme religieux jeta partout les plus vives flammes. Les Juifs trouvèrent dans Louis un bienveillant protecteur, comme ils eurent en son fils et successeur, Philippe-Auguste (1180), un de leurs ennemis les plus acharnés. Au commencement de son règne, ce dernier, encore sous l'influence des conseillers de son père, se montra très favorable aux Juifs. Quand il passa, en 1180, la Noël à Sens, il fit d'énergiques représentations à l'archevêque Guy de Noyers, qui, encore plein de l'animosité du concile de Latran (1179) auquel il avait assisté, avait exigé la stricte exécution des mesures décrétées à ce concile, notamment la défense d'avoir des domestiques chrétiens, et avait réclamé même leur bannissement. Cette demande, jointe à d'autres dissentiments sur la politique ecclésiastique irrita le roi, à tel point qu'il somma l'évêque de se soumettre ou de renoncer à sa dignité épiscopale. L'archevêque, soutenu et encouragé par le pape Alexandre III, préféra partir en exil. Le jeune roi n'était pas préparé à une pareille résistance ; il prêta l'oreille à certains conseillers, céda, rappela le prélat exilé et immola au fanatisme de l'Église, non seulement les Juifs de Sens, mais ceux de la France entière [2].

Le roi qui n'avait à cette époque que quinze ans ne se décida pas ainsi spontanément, il obéit simplement aux suggestions de prêtres intolérants. Dans son âge mûr, ses dispositions à l'égard des Juifs s'adoucirent à mesure qu'augmenta sa connaissance du véritable intérêt de l'État.

En 1198, il permit aux exilés de revenir dans ses terres, pour son avantage personnel, les considérant véritablement comme un domaine portant intérêt. Ce calcul ressort de la convention conclue, cette année, avec Thibaut, comte de Champagne et qu'il renouvela en 1201 à Sens avec sa veuve Blanche [3]. Par cette convention ils s'engageaient mutuellement à ne pas retenir, mais à se livrer les Juifs qui émigreraient du domaine de l'un sur le domaine de l'autre. Ces derniers étaient par là véritablement liés à la glèbe et considérés comme des esclaves.

Philippe-Auguste leur accorda cependant maintes faveurs et s'at-

[1] Tarbé, *l. c.*, p. 167.

[2] *Ibid.*, p. 168 ; Bouquet, XVIII, p. 248 ; *Gallia christiana*, XII, p. 54 ; voy. *Magazin*, IV, p. 175 ; Graetz, *Geschichte*, VI, p. 245.

[3] Delisle, *Catalogue des actes de Philippe-Auguste*, p. 670 ; cf. Steinschneider, *Hebr. Bibliographie*, XX, p. 15 ; Graetz, VI, p. 251.

tira par là les plus violents reproches du pape Innocent III, qui, dans une lettre écrite en 1208 [1], lui exprima son entière désapprobation sur les libertés accordées aux Juifs.

Il se plaignait, entre autres, de ce que les Juifs de Sens avaient bâti une synagogue neuve qui était plus haute que l'église voisine et qu'ils y priaient à si haute voix que le service divin de l'église en était troublé. Il chargea l'archevêque de Sens d'excommunier les chrétiens qui servaient chez les Juifs [2]. Ces réclamations n'eurent pas, à ce qu'il paraît, le résultat désiré.

Le sort des Juifs empira sous Louis IX, qui promulgua des lois sévères contre eux. Les Juifs de Sens trouvèrent un protecteur dans la personne de l'archevêque Gauthier de Cornut, Galterus III (1221-41), le même qui se montra si bien disposé à leur égard lors de la disputation qui eut lieu à Paris en 1240 contre le Talmud [3]. Gauthier est considéré comme ayant été un prince de l'Eglise très juste et très éclairé [4]. Rappelons seulement en passant qu'en juillet 1241 il confirma un contrat conclu entre les Juifs et le cloître de Saint-Véran, contrat dont les détails ne nous sont pas connus [5]. C'est avec lui probablement aussi que le célèbre Nathan, Official, a discuté si librement sur des questions religieuses [6]. Le titre d'Official, si indéterminé qu'en soit l'explication, montre pourtant que Nathan avait acquis une position très influente auprès de l'archevêque [7]; il était bien son bailli. On ne peut pas conclure de cette situation de Nathan qu'il a vécu avant le pontificat d'Innocent III, puisque Louis IX avait lui-même en 1230-47 dans la sénéchaussée de Carcassonne un bailli ou *officialis regis* juif [8].

En 1306 tous les Juifs furent chassés de France. Le roi Philippe IV, qui les avait bannis par rapacité, s'empara de leurs biens immobiliers et les vendit. En 1309 le bailli de Sens mit en vente pour le roi le cimetière juif situé dans la rue Saint-Pregts et une maison en dépendant au prix de *400 livres tournois* de faible monnaie [9]. L'autre cimetière dans la rue de la Parcheminerie

[1] *Epistolæ Innocentii*, lib. VIII, n° 186, et tome II des *Diplomata* de Brequigny et Dutheil; voyez Depping, *Les Juifs dans le moyen-âge*, p. 183, et Graetz, tome VII, p. 11.

[2] Depping, *l. c.*, p. 184.

[3] Voy. l'intéressante *Etude sur le livre de Joseph le Zélateur*, de Zadoc Kahn, *Revue des Etudes juives*, t. III, p. 12.

[4] *Gallia christiana*, XII, p. 63; *ibid.*, p. 62, sur le contrat *inter Judæos et Gibendum toparcham S. Verani.*

[5] *Revue*, *l. c.*, p. 222.

[6] *Ibid.*, p. 243.

[7] Graetz, VI, note 7.

[8] *Monatsschrift*, 1881, p. 301.

[9] Tarbé, p. 125. C'est là que plus tard le Collège a été installé.

passa plus tard en la possession de l'Ordre des Célestins qui s'était établi à Sens en 1336 et qui a bâti un cloître sur ce terrain.

II

SAVANTS JUIFS DE SENS.

Sens était, au moyen âge, un important foyer de science juive. On connaît les savants suivants qui joignirent à leur nom celui de cette ville et qui, sans doute, y ont vécu :

1° Isaac b. Salomon, contemporain des frères Samuel et R. Tam avec lesquels il a signé la décision d'un synode auquel avaient participé 150 rabbins[1] ;

2° Eliézer de Sens, également contemporain de R. Tam, qui lui a répondu sur une question rituelle[2], et très vraisemblablement le tosafiste[3] du même nom dont Isaac b. Samuel (Ri) invoque les explications[4] ;

3° Moïse de Sens[5], qui a composé des Tosaphot et a vécu sûrement vers le milieu du XIIIe siècle ;

4° Nathan Official (vers 1240), déjà nommé plus haut. Son père était Joseph b. Nathan b. Meschullam d'Étampes, et son fils Joseph, qui avait encore deux frères, Elie et Ascher, est l'auteur du livre de polémique qui porte le titre יוסף המקנא « Joseph le Zélateur[6] » ;

5° Isaac Halévi b. Yehuda qui a composé vers la fin du XIIIe siè-

[1] Voy. *Orhot Hayim*, II, ms. Gunzburg, p. 203 ; *Kolbo*, n° 117 ; Consultations de Méir de Rothenbourg, éd. Prague, p. 112 ; et dans un manuscrit de Carmoly où se trouve la signature de cet auteur, Carmoly, *Itinéraires*, p. 176 ; Graetz, *l. c.*, p. 215.

[2] *Schaaré Dura*, § 82 : ר"ת היה מתיר לרבי אליעזר משאנץ. Dans לקוטים מהלכות אמרכל, éd. Coronel, p. 33 *b*, le mot est devenu par corruption : משזינא (voy. plus haut).

[3] Tosaphot, *Qamma*, 59 *b* : אליעזר משאנץ ; le même passage, dans *Gittin*, 58 *a* : אליעזר משזנא ; *Schitta* sur *Qamma*, *ad loc.* משרנץ ; *Qidduschin*, 4 *b* : שזנא ; de même *Yebamot*, 93 *b* ; *Ketubot*, 58 *b*, plus correctement שנזא ; cf. *Qoré Hadorot*, éd. Berlin, p. 16 *a*. Zunz, *Zur Geschichte*, p. 49, suppose à tort : « Sézanne. » Sur un poète liturgique de Sézanne du même nom, cf. Zunz, *Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie*, p. 302 ; ms. hébr., Hambourg, 137, catalogue, p. 52 : אליעזר משראנו. Serions-nous aussi en présence d'une altération ?

[4] Tosaphot, *Yebamot*, *l. c.* : ואר"י שבענין זה תירץ ה"ר אליעזר משזנא. C'est sans doute par erreur que Zunz, *l. c.*, le fait vivre en 1240-50 en admettant deux Eliézer de Sens.

[5] Mordekhaï, *Qamma*, IX, n° 138 ; *Orhot Hayim*, I, p. 76 *c* : כ"כ ה"ר משה בעל תוספות משנץ בשם ריצבא ; voy. cependant Tosaphot, *Pesahim*, 50 *a*, אומר ר"ר בשם רי"בא.

[6] Voy. Zadoc Kahn, *l. c.*

cle une compilation sur le Pentateuque, sous le titre de מעמיק רזא « Révélateur de mystères », désigné dans un manuscrit d'Oxford comme le « tosaphiste de Sens[1]. » Il y a d'autant moins de prix à attacher à cette indication isolée que ce commentaire a subi de nombreuses refontes et a été grossi de beaucoup d'additions et d'observations qui ne se trouvaient pas dans l'original. On ne peut même pas avancer avec certitude que l'auteur a vécu en France. A côté de mots français il s'en présente aussi d'allemands ; des autorités allemandes sont citées à côté d'autorités françaises, et, ce qui est très remarquable, comme ses maîtres[2], de sorte qu'il semblerait presque que l'auteur a vécu en Allemagne;

6° Yehuda de Sens, d'une époque incertaine, cité par les écrivains postérieurs comme une autorité, à côté de Salomon b. Isaac (Raschi)[3].

7° Dans Mordekhaï, *Gittin*, I, on trouve aussi un Simon de Sens. Il faut bien lire Simson, mais on ne peut pas l'identifier, comme le propose Guedalia (*Schalschélet*, p. 38 *a*), avec Simon, élève de Raschi, qui est cité dans Maimoniot, Gloses, תפלה, ch. VII. Dans le dernier passage le nom de Simon est sûrement corrompu et il faut lire Schemaya[4].

III

LIEU DE NAISSANCE ET DE SÉJOUR DE SIMSON B. ABRAHAM.

Simson b. Abraham vécut à Sens, où il fut placé à la tête de

[1] *Les Rabbins français*, p. 437 ; cf. Zunz, *Zur Geschichte*, p. 92 ; *Monatsschrift*, 1881, p. 315.

[2] *Paanéah Raza*, ms. Munich, n° 50, s'écartant fort des éditions, p. 94 *b* מה"ר. שמשון נקדן (מורי ה"ר) est certainement le ponctuateur allemand de ce nom (voy. Zunz, *l. c.*, p. 114) ; *ibid.*, p. 188 *a*, מה"ר שמואל מלורכא, Samuel de Lorch; *ibid.*, p. 241 *b*, קבלתי ממה"ר ממעיינץ, sans doute « de Mayence » ; *ibid.*, souvent מה"ר חיים ; dans l'édition d'Amsterdam, section כי תצא, à la fin : אמר לי מהר"ר חיים. C'est certainement Hayim Paltiel. מה"ר משה הדרשן cité p. 46 *b* et 177 *a*, n'est pas, à ce qu'il paraît, Moshé Hadarschan l'ancien, mais le jeune, originaire de l'Allemagne, qui vécut en 1280 (Zunz, *Litg.*, p. 622; *Monatsschrift*, 1881, p. 565 ; *Hebr. Bibl.*, IX, p. 23). Nous rencontrons partout, dans le manuscrit, des Allemands avec lesquels l'auteur avait des relations scientifiques. Au surplus, la méthode entière de son commentaire répond à la tendance mystique du XIIIe siècle inaugurée par Eléazar de Worms, ainsi qu'au goût dominant de l'époque pour les *Gimatriot*.

[3] Maharil, הלכות ט"ב, à la fin, dans les *Minhagim* d'Abraham Klausner.

[4] Voy. *Magazin*, IV, p. 208.

l'école (Luria, *l. c.*); mais nous ne savons pas s'il y est également né, ou s'il s'y est établi plus tard et fut ainsi nommé d'après son lieu de domicile, ce qui est le cas pour d'autres savants[1]. Il est bien possible qu'il fût originaire d'une autre ville, peut-être de Falaise, lieu de naissance de son grand-père, Simson b. Joseph. D'après Guedalia Ibn Yahia (*Schalschélet*, éd. Amst., 42) il a aussi demeuré à Paris. Cette indication est, il est vrai, sans aucun fondement, mais il n'y a pas de motif suffisant non plus pour admettre avec Zunz (*Literaturgeschichte*, p. 302) qu'il soit identique avec ce Simson de Dampierre à qui un vieux manuscrit attribue un poème liturgique, car nulle part ailleurs Dampierre n'est accolé à son nom. Nous savons que son frère Isaac y a vécu, car il fut le successeur de son maître Isaac b. Samuel dans la direction de l'école. D'un autre côté, le nom d'Isaac b. Abraham n'est jamais suivi du mot « Sens »; Isaac de שנטש cité par Aron Hacohen[2] n'est pas le même que lui : c'est un autre docteur de la loi qui a vécu une génération plus tard, du temps de Yehiel b. Joseph de Paris. La ville de שנטש mentionnée ici est probablement Saintes (département de la Charente-Infér.), où ont vécu à cette époque de nombreux Israélites (Graetz, VI, p. 407). Le premier Isaac dit une fois avoir été à Sens[3]; ailleurs aussi[4] il est question de sa pré-

[1] Ainsi, par exemple, quoique de Meaux, Yehiel b. Joseph de Paris n'était connu que sous cette dernière désignation (voy. *Magazin*, IV, p. 178, 193; *Revue*, I, p. 248). Méir de Rothenbourg était né à Worms; voy. Zunz, *l. c.*, p. 357. Il y a d'autres exemples en grand nombre.

[2] *Orhot Hayim*, II, ms. Luzzatto, qui appartient maintenant à M. Halberstam, p. 10 *b*, רי' משנטש; ms. Gunzburg, p. 28 *b*, רי' משנטאש; le même passage en abrégé dans *Kolbo*, n° 143 : (מקינון) ומורה ה"ר יחיאל ור' יצחק ור' נתנאל; il résulte de tout ce passage que cet Isaac était un contemporain de Yehiel de Paris et ne peut être identique avec Isaac b. Abraham, comme le soutient Landshut, *Amudè Aboda*, p. 286; voy. *Monatsschrift*, 1869, p. 541, où je supposai Santes, dép. du Nord, qui cependant n'est qu'un village.

[3] Maimoniot, Consultations, הלכות אישות, n° 6 : קצרתי מפני טורח הדרך כי באתי היום משהזנא; dans un ms. de Mordekhaï on trouve la version שזטא; cf. *Monatsschrift*, 1877, p. 158; les deux noms sont certainement des altérations de *Sens* (voy. plus haut).

[4] Voy. dans le recueil talmudique *Temim Dêim*, n° 87, une consultation sur יין נסך commençant ainsi : שמעתי כי גם בטורייש אירע בברזא כעין שלך — ור' יצחק בנו של ר' אברהם הגיד לי אז כן ובשעה שהייתי כותב כתבי השאלתי לר' שמשון בעל אחותך כלום ידעת בדבר זה שסיפר לי ר' יצחק ואמר לי שמעתי נענה שמואל בר שלמה אחי כלתו ואמר גם כשהייתי בשיונא הביא ר' יצחק בר אברהם דבר זה שאירע בטורייש והתירו רבינו. La ville nommée en premier est Troyes et le docteur qui y a prononcé la décision mentionnée n'est autre que R. Tam qui enseigna, en dernier lieu, à Troyes. L'auteur de la consultation est Isaac b. Samuel (voy. Tosaphot, *Aboda Zara*, 60 *a*). Le destinataire est inconnu, ainsi que son beau-frère Simson qui était à Dampierre et qui ne peut être identifié avec notre Simson; car, dans ce cas, la question qu'on lui adressait eût été formulée comme suit : כלום ידעת בדבר הזה שסיפר לי יצחק אחיך. Cette objection cependant n'est pas d'une telle importance

sence en cet endroit, mais ce n'a pu être qu'un séjour momentané et on n'en peut rien conclure sur sa ville natale.

Quoi qu'il en soit, une chose est certaine, c'est que Simson avait son séjour habituel à Sens. Lorsque, dans les premières années du XIIIe siècle, la situation des Juifs s'était partout assombrie à la suite des excitations du pape Innocent III (1198-1216), fanatique et intolérant au-delà de toute mesure, beaucoup de savants juifs, au nombre de plus de trois cents, émigrèrent, tant de l'Angleterre que de la France pour la Terre sainte. Simson se joignit à eux et délaissa pour toujours son pays, saisi d'un ardent désir de fouler le sol sacré où avaient vécu les prophètes. Il alla d'abord à Jérusalem, où il vécut quelque temps, circonstance qui explique pourquoi on le nomme souvent le Jérusalemite[1], puis il s'établit à Acco[2] ou Saint-Jean d'Acre, où il mourut, trouvant ainsi son lieu de repos éternel au pied du mont Carmel.

IV

ÉPOQUE DE LA VIE DE SIMSON.

L'année de la naissance et celle de la mort de Simson sont inconnues. Nous savons seulement qu'il a atteint un âge avancé (Luria, *l. c.*); mais nous ne pouvons déterminer qu'approximativement le temps où il a vécu. Ses relations avec R. Tam nous offrent tout d'abord un point d'appui; il n'était pas son disciple dans le véritable sens du mot, mais il avait pourtant reçu de lui des leçons orales[3]; il avait donc, l'année de la mort de celui-ci (1171)

qu'elle puisse exclure absolument l'identité du rabbin nommé dans ce texte avec Simson de Sens; mais le Isaac mentionné est, sans aucun doute, le frère de notre Simson, et le טירנא, plus tard טורנא, cité est évidemment une corruption de *Sens*. C'est à tort que Zunz, *Literaturgesch.*, p. 622, fait de notre Isaac et de ריצבא deux personnages différents.

[1] *Semag*, défense n° 65, 111, précepte n° 48; *ibid.*, n° 63; il est généralement désigné comme palestinien; Luria (l. ציון) איש עיון; cf. Graetz, VI, p. 396.

[2] Luria, *l. c.* : ר' שמשון אחיו לירושלים ונקבר תחת רגלי הכרמל בשיבה טובה; cf. *Juchasin*, édit. Filipowski, p. 218. Au pied du Carmel se trouvait un ancien cimetière juif; voy. Benj. de Tudèle, *Itinéraire*, éd. Asher, I, p. 31 *b*.

[3] Voy. Tosaphot, *Aboda Zara*, 10 *a* : ר"ת עשה מעשה; le même passage dans Tosaphot Simson sur le même traité, ms. Halberstam : (ר' שמשון) וגם אני ראיתי את ר"ת שכתב שטר בכך וכך לפרט ולא כתב בו לא האלפים ולא לבריאת העולם; Luzzatto, *Halikhot Qedem*, p. 46; Mordekhaï, fin *Nidda* : ואני שמעתי וארני יודע אם ממורי ר"ת עצמו או ממורי רבי' הקדוש; voy. cependant le même passage dans *Or Zarua*, I, p. 101, où le premier ממורי manque.

au moins dix-sept ans, et il n'est donc pas né, en aucun cas, plus tard que 1154, mais probablement quelques années plus tôt. Nous ne pouvons néanmoins reculer beaucoup plus bas cette date, puisque Simson nomme parmi ses maîtres non seulement Isaac b. Samuel, mais aussi David b. Kalonymos de Munzenberg qui vivait encore vers 1223 (voy. plus loin); il était donc beaucoup plus jeune que ces derniers docteurs et ne peut être né longtemps avant 1150. Quand R. Tam mourut, Simson était encore dans l'âge de l'adolescence. A cette époque, et probablement aussi dans la dizaine d'années suivante, il fréquenta l'école d'Isaac b. Samuel, après la mort duquel (vers 1190) il prit la direction de l'école de Sens. Sa correspondance avec Méir Halévi Abulafia[1] sur Maïmonide doit être placée dans les années 1204-1205.

Son voyage en Palestine eut probablement lieu vers 1211, dans la même année où s'y rendirent aussi les autres rabbins français et anglais[2]. Il ne faut pas nécessairement admettre que tous les pèlerins voyageaient ensemble en caravane, il faut plutôt croire qu'il y eut plusieurs groupes. Le signal fut donné déjà avant 1210 par plusieurs savants, probablement de la Provence, comme le célèbre Jonathan b. David Hacohen de Lunel, Saadia, Tobia et Samuel b. Simson qui retourna en Europe en 1210[3]. Simson, de Sens, n'était pas, comme quelques-uns prétendent, avec eux (Graetz, *l. c.*, et VII, p. 17), sans cela Samuel b. Simson n'aurait pas négligé de mentionner ce grand docteur de la loi.

Pour la correction du texte, il faut certainement préférer l'*Or Zarua* au Mordekhaï; voy. la Réponse de Simson *apud* Méir de Rothenbourg, Consultations, édit. Prague, n° 200 : מה"ר יעקב ראה בתשובת רש"י (probablement R. Tam); voy. *ibid.*, n° 205 : וכהנה השיב ר"ת לרשבא (le dernier nom doit être corrigé en : רבינו יעקב ישראל); Maimoniot, Consultations, הלכות מאכלות אסורות, n° 10.

[1] Voyez ses lettres sous le titre כתב אל רסאיל, Paris, 1871; *ibid.*, p. 26 sqq. lettre d'Aron b. Meschullam qui parle de Maïmonide (mort le 13 décembre 1204) comme d'une personne encore vivante. Par contre, Simson, *ibid.*, p. 131, dit : לא להשיב את הארי הגדול לאחר מיתה באתי.

[2] *Schébet Yehuda*, éd. Hanovre, 113 : שנת ק"ע"א העיר השם רבני צרפת ורבני אנגלאטירא ללכת לתוך ירושלים והיו יותר משלש מאות וכבדם המלך ככוד גדול ויבנו להם שם בתי כנסיות ומדרשות. גם רבי הכהן גדול רבינו יהונתן הלך לשם.

[3] Voy. son Itinéraire de Palestine, ms. de Rossi, n° 563, imprimé dans le *Magazin*, III, partie hébr., p. 38 (cf. Carmoly, *Itinéraires*, p. 136). Samuel b. Simson signe la relation de son voyage : שמואל בר שמשון הבא מירושלים ומן הגליל בשנת תתק"ע. La date 970 = 1210 se rapporte donc au retour et non pas au départ, ce que le copiste du manuscrit précité a mal compris quand il dit que le départ eut lieu en 970 (voy. *Magazin*, *l. c.*, p. 35; cf. Brüll, *Jahrbücher*, IV, p. 5). Il n'y a donc pas de motif pour corriger תתק"ע en תתקע"א, conforme à la leçon du *Schébet Yehuda*, comme le propose Graetz, *Geschichte*, VI, p. 403. Le passage du *Schébet Yehuda* peut bien signifier : « Jonathan Cohen s'y était rendu aussi », c.-à-d. à une époque antérieure déjà.

Jonathan avait reçu, très peu de temps avant son départ, une réponse talmudique sur un sujet concernant la Palestine d'Isaac b. Abraham de Dampierre[1]. Or, nous savons que ce dernier est mort quelque temps après et que Simson a assisté à son enterrement (voy. plus loin). Il est donc plus probable que Simson n'est pas parti avec Jonathan, qu'il est encore resté en France après le départ de celui-ci et qu'il n'entreprit le voyage qu'après la mort de son frère, survenue assez longtemps après. Comment d'ailleurs admettre que Simson, qui a excommunié Maïmonide, ait voulu voyager en société de Jonathan Hacohen, le partisan enthousiaste du philosophe ?

La principale caravane de ces pèlerins partit pour Jérusalem en 1211, conduite par les frères Joseph et Méir b. Baruch[2], savants très considérés, dont le premier, à ce qu'il paraît, est le même que le tosaphiste Joseph de קלצון Clisson (Bretagne, département de la Loire-Infér.[3]), s'arrêta en route au Caire où elle fut amicalement accueillie par Abraham Maïmouni[4]. Notre Simson n'en était pas, et au lieu d'admettre qu'il aurait évité le Caire uniquement par inimitié contre Maïmonide et son fils (Graetz, *l. c.*), il y a bien plutôt lieu de supposer qu'il se trouvait dans une autre société de voyage, dont l'itinéraire ne comportait pas une visite du Caire. La caravane qui passa par le Caire forma à Jérusalem une communauté particulière que le poète Harizi, visitant la Palestine vers 1216, a vue, et il est bien remarquable qu'il parle des savants Joseph et Méir nommés plus haut, mais non de Simson. Ce der-

[1] Voy. dans *Or Zarua*, I, p. 64 *a*, sur חלה, une Réponse d'Isaac b. Abraham : שהשיב הלכה למעשה לה"ר יהונתן זצ"ל מלוניל בשעה שעלה לארץ ישראל. Cf. *ibid.*, p. 72 *b*, à ce sujet.

[2] Voy. Harisi, *Tahkemoni*, chap. XLVI : ויפגעו בו מלאכי אלהים הבאים מארץ צרפת לשכון בציון ובראשם הרב החסיד ר' יוסף בן ר' ברוך ואחיו החכם ר' מאיר. Cf. Zunz, *Gesammelte Schriften*, *l. c.*; *Zur Geschichte*, p. 52.

[3] Voy. Tosaphot, *Yebamot*, 4 *b*, יוסף קלצון. Mais dans les Novelles attribuées à Ascheri, sur *Qidduschin*, édit. Pisa, p. 41 *a*, ce même passage est rapporté à רבינו יוסף קליצון איש ירושלים (Zomber, *Magazin*, V, p. 34, qui fait remarquer ce passage parallèle). J'ajoute encore les deux suivants : Tosaphot Ascheri, *Yebamot*, 4 *a* : הקשה רבי יוסף איש ירושלים ; ce qui est rapporté tout au long dans notre Tosaphot, *Nazir*, 10 *a*, au nom de הר"ר יוסף איש ירושלים, est attribué dans *Schitta*, *Nazir*, à ר' יוסף קלצון. Ce dernier nom (dans la *Schitta*, *Ketubot*, p. 13 *a*, דקלסון, version la plus correcte) est très souvent corrompu : ainsi, Tosaphot Ascheri דקלבון, et notre Tosaphot, *l. c.*, porte même דטלימן, que Zunz (*l. c.*, p. 53) explique par Salins ; Mordekhaï, *Hullin*, III, n° 635, קול צוף ; *Schibbolé Haléqet*, II (ms. Halberstam, § 55), לצון ; voy. encore *Monatsschrift*, 1878, p. 93.

[4] Voy. son מלחמות ה', éd. Leipzig, p. 16 *a*; il y fait mention des frères Joseph et Méir b. Baruch et d'autres, et ajoute : שמענו על הרב רבי' שמשון ז"ל בעל התוספות שהיה בעכו שלא ראינו אותו מפני שלא עבר דרך עלינו.

nier n'appartenait donc pas en tout cas à cette colonie. Harizi visita bientôt après aussi Acco et blâme les habitants qu'il donne tous pour des ignorants. On ne peut pourtant en conclure que Simson ne vivait plus alors (Steinschneider, *Catal. Bod.*, 2639), car il peut encore avoir été à Jérusalem, où il est certainement resté quelque temps (voy. plus haut). On ne peut pas prétendre avec plus de certitude (Graetz, VI, p. 253) qu'il soit mort avant Joseph Ibn Aknin, c'est-à-dire avant 1226. Abraham Maïmouni parle de ces deux rabbins à la même place, disant du premier qu'il s'était déclaré pour Maïmonide, du dernier qu'il s'était déclaré contre lui. C'est l'unique relation qui existe entre eux et on ne peut en déduire aucune conclusion chronologique. Ce qui suit mérite plutôt considération. Abraham Maïmouni dit d'abord de Simson qu'il est mort depuis longtemps, et immédiatement après il raconte l'autodafé qui fut fait à Montpellier des écrits de Maïmonide son père et dont il a eu connaissance en 1235. D'après cela Simson est, en tout cas, mort avant 1235. Si nous considérons que son grand âge a été particulièrement remarqué (Luria, *l. c.*), nous pouvons bien, sans crainte de nous tromper et d'après les explications qui précèdent, placer sa vie entre les années 1150 et 1230.

V

LES PARENTS DE SIMSON.

I. — Le grand-père de Simson (paternel ou maternel?) était Simson b. Joseph l'Ancien[1], de Falaise[2] (dép. du Calvados). C'était un rabbin très considéré ; il a écrit des Tosaphot[3], entretenu

[1] Voy. Zunz, *l. c.*, p. 56. Il est souvent cité, tantôt sous le nom de R. Simson, tantôt sous celui de Simson l'ancien, de Simson b. Joseph, de Simson de Falaise et enfin de Simson, grand-père de Simson de Sens ; voy. surtout *Or Zarua*, I, p. 173 *a*, 179 *b* ; Tosaphot Sir Léon sur *Berakhot*, éd. Varsovie, p. 9 *b* ; *Sefer Hayaschar*, 66 *a* ; *Semag*, préceptes n°s 50, 248, cité par son petit-fils Simson ; cf. Maïmoniot, Gloses, עירובין, ch. I.

[2] En hébreu פלייזא ; Mordekhaï, *Bèça*, II, פלאיזא ; *Semag*, précepte n° 50, פליישא ; *Or Zarua*, II, p. 114-16, פליישׁ ; mais d'ordinaire très souvent altéré : comme פלאיירא, *Semag*, défense n° 75, d'où פלאיירא (*ibid.*, précepte n° 248) et פליירא (Tosaphot, *Erubin*, 32 *a*) ; Maimoniot, גירושין, XI, porte même שמעיה מפלירא ; *Pisqé Récanati*, n° 159, שמעון מפלירא ; Luzzatto, dans נחלת שד"ל (*Magazin*, V, partie hébraïque, p. 50), cite שמעון מפיירא.

[3] Tosaphot, *Sabbat*, 122 *a*, 146 *b* ; sur *Yebamot* (*Or Zarua*, I, p. 179) ; sur *Hullin*,

une correspondance savante avec R. Tam [1], et est connu comme l'auteur de diverses décisions rituéliques [2].

Falaise a produit plusieurs savants de renom [3]. Entre autres, on cite un Jacob b. Simson de Falaise, qui a vécu à l'époque de R. Tam [4]. On pourrait établir une relation entre lui et le savant précédemment nommé, mais en réalité ce Jacob n'était pas de Falaise, il n'est autre que le tosaphiste Jacob b. Simson de Paris.

II. — Le père de Simson, Abraham, n'était sans doute pas un grand savant, car il n'est cité nulle part, et son fils non plus n'a jamais rapporté de ses opinions, mais c'était pourtant un homme très estimé et très considéré. Méir Abulafia le nomme « le pieux, le saint, le noble [5]. »

III. — Son frère Isaac, par abréviation Riçba et Riba (ריבא ר' יצחק בן אברהם = ריצבא), souvent aussi appelé, d'après le lieu de son séjour, Isaac de Dampierre [6], et désigné également sous le nom d'Isaac le Jeune [7], pour le distinguer de son maître Isaac l'Ancien à qui il succéda [8] en cette ville comme chef d'école, compte parmi

(*ibid.*, 144 *b*); sur *Pesaḥim* (*ibid.*, II, 111). כתב בספרו renvoie aux explications qu'il a écrites sur la marge de son exemplaire du Talmud.

[1] *Séfer Hayaschar*, p. 64 *d*, 66 *a* et *b*; *Or Zarua*, II, p. 25 *b*, 43 *b*; *Semag*, Gloses, n° 281.

[2] Tosaphot, *Sabbat*, 50; *Erubin*, 32 *a*; Mordekhaï sur *Gittin*, VI, n° 410. La décision : גרושה מיניקה מותרת להנשא אחר ג' חדשים, si vivement attaquée et rejetée par ses contemporains et notamment par R. Tam, offre le plus d'importance. Voy. *Séfer Hayaschar*, p. 59 *d*; *Or Zarua*, I, p. 173 *a*; Tosaphot, *Yebamot*, 42 *a*; cf. *Revue*, IV, p. 204, qui traite du même sujet.

[3] Samuel b. Salomon, 1240; Eliéser de Falaise (Tosaphot, *Batra*, 79 *b*, par corruption מפלירא); חיים מפלייש (éd. Munich., 62, p. 17 *a*; *Monatsschrift*, 1881, p. 315); משה מפילזא, sans doute à corriger en מפלזא, dans le ms. de Munich, 50, p. 194; Yomtob de Falaise (?) dans Mordekhaï sur *Sabbat*, ms. (cf. *Monatsschrift*, 1878, p. 90); voy. *Or Zarua*, II, p. 116 *b* : בפלישא בפני זקני עולם. Sur משה, voy. plus loin.

[4] Mordekhaï, *Bèça*, II, n° 672 (*Monatsschrift*, *l. c.*, p. 83). Le même passage chez Méir de Rothenbourg, *l. c.*, n° 655, a cependant : Jacob b. Simson de Paris (Zunz, *l. c.*, p. 51). Je crois que Yehuda de פלזא, dans Mordekhaï ה' קטנות, n° 954, doit être corrigé en Yehuda de Paris.

[5] *L. c.*, p. 4 : החסיד הקדוש נדיב נדיבות יעץ ר' אברהם תנצבה. Simson lui-même signe très souvent שמשון ברבי אברהם; cf. la note suivante בר רבי אברהם.

[6] Voy. Maimoniot, חמץ ומצה, VIII, ר"י מדנפירא בר רבי אברהם; *Or Zarua*, I, p. 225, מדנפיר (*Monatsschrift*, 1872, p. 420). Chez Abulafia, *l. c.*, p. 4, il faut lire évidemment ר' יצחק מדנפירא, à la place de ר' יצחק מתרניאל.

[7] Maimoniot, Consultations, ה' אישות, n° 27, ר"י הבחור זצ"ל; le même passage chez Mordekhaï, *Ketubot*, XI, n° 251; Consultations de Méir de Rothenbourg, éd. Lemberg, n° 505, ריצבא הבחור; dans l'édition de Prague, n° 6, simplement, רבי יצחק בר אברהם.

[8] Luria, *l. c.* : מלך ר' יהודה בפריש (l. מרמרוג) אחרי ר' יצחק בור מרץ ורבי שמשון בשנץ ור' יצחק בתפירה; ce dernier nom doit être lu דשירה (Zunz, *Literaturgesch.*, p. 302).

les savants les plus importants du nord de la France. On invoque souvent ses Tosaphot[1], et ses nombreux avis doctrinaux[2]; ses décisions[3] sont souvent citées. Pour les Tosaphot, il n'est pas toujours possible d'affirmer qu'ils émanent de lui, puisque le tosaphiste Isaac b. Ascher Halévi de Spire est aussi cité sous la désignation de Riba, ריבא. Il est aussi nommé comme poète liturgique[4], et très souvent on le cite comme commentateur du Pentateuque[5]. Sa mort survint avant 1210 (voir plus haut). A son enterrement assistaient, outre son frère Simson, R. Tobia, sûrement b. Elia de Vienne (Isère), Jacob (b. Méir) de Provins (dép. de Seine-et-Marne) et d'autres savants célèbres[6].

IV. — Moïse b. Jacob de Coucy, l'auteur de l'ouvrage rituélique Semag (סמג = ס' מצות גדול), a-t-il été le beau-père de Simson de Sens[7], comme on pourrait le croire? Aucunement[8]; ce qui a donné lieu à cette supposition est une confusion qu'on remarque non seulement chez Guedalia ibn Yahia[9], mais déjà avant lui[10]. Moïse de Coucy cite souvent Simson de Sens dans son ouvrage

[1] Tosaphot, *Sabbat*, ר"ר הבחור; sur *Pesahim*, voy. *Or Zarua*, I, p. 26-27. זה ר"ר הבחור, בלילי פסח וכו' יסוד רבי' יצחק בר אברהם; Tosaphot, *Yoma*, 20 *a*, (*ibid.*, 45 *b*); *Orhat Hayim*, I, p. 115, dans ses Tosaphot; sur *Sukka*, Tosaphot, *Yebamot*, 25 *b*; *Ketubot*, 42 *b*; *Qidduschin*, 56 *a*; *Semag*, précepte n° 68; sur *Qamma*, voy. Mordekhaï, *Qamma*, IX, Gloses; sur *Hullin*, voy. Mordekhaï, VII, n° 667 et ailleurs.

[2] Ces avis sont notamment cités explicitement dans *Or Zarua*, dans les Consultations de Méir de Rothenbourg, dans Mordekhaï et dans Maimoniot, Consultations.

[3] On trouve fréquemment מכאן הורה רי"בא ou פסק רי"בא, ce qui est, en partie, emprunté à ses Tosaphot. Voy. Mordekhaï, *Meçia*, V, n° 337, פסקות רבי בשם רי"בא (certainement Isaac b. Abraham).

[4] Dans *Mahsor Vitry* édité par Luzzatto (טל אורות, p. 42); dans Zunz, *Literaturgesch.*, p. 555, R. Isaac; voy., *ibid.*, p. 335.

[5] Voy. les Commentaires *Minhat Yehuda*, p. 3 *a*, 13 *a*: simplement רי"בא; le même passage dans *Paanéah Raza*, תולדות: Isaac b. Abraham; *ibid.*, יתרו; *ibid.*, éd. Munich, 50, p. 305: ר"ר הבחור; 34 *b*: מהר"ר אהרן משם רי"בא; voy. Tosaphot sur le Pentateuque dans דעת זקנים, p. 48 *a*, 49 *a*, *b*.

[6] Voy. Gloses de R. Péreç sur *Semag*, n° 31. Sur Tobia, voy. Zunz, *Literaturgesch.*, p. 303; sur Jacob de Provins, Gross, *Monatssch.*, 1871, p. 255.

[7] Zunz, *Zur Geschichte*, p. 37; Graetz, *Geschichte*, VII, p. 61.

[8] Voy. Carmoly, *Biographie des Israélites de France*, p. 98; Steinschneider, *Catalog. Bodl.*, 2641. Zunz lui-même rectifie son assertion (*Literaturgesch.*, p. 302).

[9] *Schalschélet*, p. 42 *b*: רבינו יצחק בר אברהם ..... רבינו שמשון בר אברהם היה אחיו וגם הוא נקרא רשבא בעיר פריש ואומר סמ"ג לאוין סי' קכ"א (קמ"א l.) הריצ"בא וגיסו רבינו שמשון ..... ובאולי שהוא מה שראיתי בקונטריס ישן האומר רבינו שמשון ב"ר אברהם מקוצי הנקרא לאוין סי' קי"א אומר וכן (*Ibid.*, p. 43 *a*) השר מקוצי והיה גיסו של סמ"ג ראיתי גיסו רבי שמשון ב"ר שמשון.

[10] Voyez R. Péreç, Gloses sur *Semag*, n° 293, éd. Cracovie, 1556: השר משנץ היה מצוה לבתו לטבול בזמנה אף בחורף ואפילו אין בעלה בעיר עכ"ל מנ"הל; c'est précisément le passage du *Semag*.

achevé vers 1250, sans l'appeler son beau-frère : ce n'est qu'en deux endroits qu'il s'en réfère à son beau-frère, qu'il nomme une fois Simson [1], l'autre fois Simson b. Simson [2]. Ce dernier n'est donc nul autre que Simson b. Simson de Coucy [3], qui est souvent cité sous le titre de « Prince de Coucy » (voir plus haut), le neveu du tosaphiste Yehuda de Corbeil [4].

V. — Simson de Sens écrivit aussi souvent à son jeune fils marié sur des sujets talmudiques et lui recommanda la crainte de Dieu et l'application à l'étude [5]. Le nom de ce fils est inconnu. Il est inexact qu'il y ait eu un Samuel b. Simson de Sens [6]. La supposition (*Catal. Bodl.*, *l. c.*) que le voyageur Samuel b. Simson dont il a déjà été question fut le fils de notre Simson est contredite par les circonstances du voyage relatées plus haut.

VI. — Salomon, petit-fils de Simson, vivait vers 1260 à Acco [7]. Nous ne savons rien de lui, mais on le compte au nombre de savants renommés.

VII. — Nous lisons en outre [8] que Simson eut deux petits-fils, dont l'un s'appelait Joseph ; mais il faut mettre en doute cette parenté. Il s'agissait d'une importante question de droit matrimonial dans laquelle les deux prétendus petits-fils contestaient une décision de Simson. Ils lui écrivirent à ce sujet et il persista dans son opinion. Pourquoi un seul des petits-fils est-il nommé et non pas aussi l'autre ? L'ensemble du passage cité conduit plutôt à admettre que ce frère mentionné est Isaac b. Abraham ; de là vient que la désignation « et son frère » suffisait sans qu'il fût nécessaire

[1] *Semag*, défense n° 141 : רבי' שמשון (lisez ניסי) ניסי.

[2] *Ibid.*, n° 111 : ניסי ר"ש ב"ר שמשון. Guedalia a la version Simson b. Simson ; de même Benjamin Zeev, Consultations (Zunz, *Zur Geschichte*, p. 43). Mordekhaï, *Nidda*, n° 734, et Maimoniot, Gloses, איסורי ביאה, ch. IV, ne citent que R. Simson.

[3] Tosaphot Yeschénim, *Yoma*, 11 *a*, cite l'auteur Moïse de Coucy, ה"ר יהודה מקורביל דוד ניסי רבי' שמשון.

[4] Le *Semag*, ms. de Strasbourg, n° 10, fol. 79 *b*, a en effet la leçon ניסי ר' שמשון מקוצי ; voy. le catalogue des manuscrits orientaux de la bibliothèque de Strasbourg, p. 5.

[5] *Or Zarua*, I, p. 77 *b* ; *ibid.*, II, p. 175 *a*. ה' אבלות. Méir de Rothenbourg, Consultations, éd. Prague, n° 3, sur בכור, conclut : ועתה בני ירא השם הנכבד והנורא וחזור על תלמודך ואל תתעצל בדבר והשם יצליחך ויתן לך זרע נכון מבית אבי סי. Le n° 19 commence : ראה ריח בני וכו' ; voy. Maimoniot, Consultations, מאכלות אסורות, n° 3.

[6] Zunz, *l. c.* Mais c'est la solution inexacte de ר"ש ב"ר שמשון.

[7] *Juchasin*, éd. Filipowski, p. 222 ; Zunz, *Ges. Schriften*, *l. c.*

[8] Kohn, *Monatsschrift*, 1878, p. 92. La citation de Mordekhaï, *Qidduschin*, Gloses, n° 545, sur המקדש בטבעת שאולה, renferme le passage suivant : הרצו הדברים לפני הרב משאנץ והורה דהוו קידושין וא"כ עברו רבי יוסף נכדו ואחיו דוד עליהם ושאלו להם והשיבו שהקידושין הראשונים לא היו קידושין..... ושלח הדברים לפני הרב משאנץ.

d'indiquer son nom. Le fait en question se passa certainement avant 1210, et à cette époque Simson n'était pas encore assez âgé pour avoir un petit-fils capable de le contredire dans une question doctrinale. Le mot נכד d'ailleurs dans les écrits hébraïques du moyen âge ne signifie pas seulement « petit-fils », mais aussi très souvent « neveu »[1] ; or cette dernière signification cadre bien mieux que la première avec l'ensemble du passage cité. Ce Joseph était donc vraisemblablement le neveu de Simson.

VIII. — Nous clorons cette liste des parents de Simson en citant un de ses cousins appelé Simson Cohen qu'il cite dans ses Tosaphot manuscrits sur Pesahim[2], mais qui n'est nommé nulle part ailleurs.

VI

LES MAITRES ET LES DISCIPLES DE SIMSON

Les relations de Simson avec ses maîtres ont déjà été indiquées plus haut. Il a dans sa jeunesse, ainsi que son frère Isaac, profité de l'enseignement de R. Tam, probablement à Troyes, où R. Tam passa les dernières années de sa vie, après avoir quitté Ramerupt[3]. Au nombre de ses maîtres était aussi David b. Calonymos[4] (b. Méir)

[1] Voy. Samuel b. Méir, sur *Batra*, 109 *a* : נכדם בן אחיהן ; Commentaire sur le Pentateuque, v, 2, 19 ; ספר התרומה, n° 242 : ר' יעקב ורבי' יצחק נכדו בן אחותו (cf. Ascheri, Consultations, VI, n° 25, lettre à son neveu Moïse Cohen נכדי) ; Hayim, *Or Zarua*, Consultations, n° 105 : שאלתי למורי נכדי. Le *nepos* latin, le *nipote* italien et le *neveu* français ont également cette double signification.

[2] Le ms. Bold. Opp. add., fol. 53 (Neubauer, *Catal.*, 2358), intitulé : תוס' פסחים לר' שמשון שאנץ, cite (fol. 90) ר' שמשון כהן בן דודתי (communication de M. Neubauer). Sur un Simson Cohen plus ancien, voy. *Schem Hagedolim*, *s. v.*

[3] *Temim Déim*, *l. c.* (voyez plus haut) ; *Or Zarua*, I, p. 126 *b* ; cf. *Monatsschrift*, 1872, p. 419. On cite souvent des décisions prononcées par R. Tam à Troyes (*Or Zarua*, I, p. 41 *b* ; Maimoniot, Gloses, ה' תפלה, ch. XI ; ה' ציצית, ch. I et ailleurs).

[4] Voy. son Commentaire sur *Sifra*, éd. Varsovie, p. 34 *b* : כך שמעתי ממורי ה"ר דוד ב"ר קלונימוס ממניצברק (l. ממינצברק) ; *ibid.*, p. 53 *a* : כן פירש לי מורי הרב ר' דוד בר קלונימוס. Le nom de la localité est rendu par מינצנורק dans *Or Zarua*, I, p. 203 *a*, Maimoniot, Consultations, אישות, n° 26 ; par מינצברק, dans Méir de Rothenbourg, Consultations, éd. Prague, n° 753 ; par מינצפערק, *ibid.*, p. 112 ; par מינצבערק, *Paanéah Raza*, וישב. — On rencontre de nombreuses corruptions de ce mot. Ainsi : מישבנורק chez Luzzatto, *Magazin*, V, partie hébr., p. 14 ; מיצנבורק, Hagaoth Ascheri, *Gittin*, ch. II ; לוצאנבורק dans Tosaphot, *Pesahim* ms. (*Magazin*, IV, p. 210) ; peut-être aussi וירצבורק chez Luria, *l. c.* (cf. Méir de Rothenbourg, *l. c.*, n° 7 ; קלונומוס בן הר"ר דוד מורידבורק ;

vrage rituélique סמג, il cite souvent ce dernier sans jamais le nommer son maître, comme il le fait régulièrement quand il mentionne Sir Léon. L'opinion[1] d'après laquelle le célèbre rabbin allemand Eliézer b. Yoël Halévi aurait été un élève de Simson ne se trouve pas non plus confirmée. Nous ne connaissons pas non plus un autre maître d'Eliézer b. Yoël, qui aurait porté le nom de Simson.

HENRI GROSS.

(*A suivre*).

[1] Voy. *Qoré Hadorot*, éd. Berlin, p. 15 *a* ; cf. טורי א"ח, n° 566 : כתב אבי העזרי ששמע מאביו רבי יואל ומרבו ר' שמשון ז"ל.

LA SECTE DE MELCHISÉDEC

ET L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

(SUITE ET FIN [1])

D'après les explications qui précèdent, les versets 31, 11, 12, 13 et 14 du chapitre v de l'Épître aux Hébreux deviennent plus intelligibles. Nous comprenons maintenant pourquoi l'auteur dit, au sujet de la doctrine développée au chapitre VII, qu'il aurait à dire là-dessus beaucoup de choses difficiles à expliquer. Il indique tout de suite ici combien il est difficile de saisir exactement cette doctrine ; puis il montre (VII, 3) que, sans son ἀφωμοιωμένος δέ qui *seul* place Jésus au-dessus de Melchisédec, Jésus aurait pu être facilement supplanté par Melchisédec. C'est pour ce motif qu'au chapitre v il ne procède pas immédiatement, comme on s'y attendrait, au développement de sa thèse, qu'il n'expose qu'au chapitre VII. Il prémunit d'abord contre les erreurs qui se seraient insinuées dans l'esprit de ses lecteurs, ont fait d'eux des hommes à l'intelligence lourde, et ont changé des maîtres en élèves qui ont d'abord besoin de se faire initier aux éléments de la doctrine chrétienne, s'ils veulent écouter sans danger la doctrine dont l'interprétation peut donner lieu à de si faciles méprises et qui est renfermée principalement dans ces mots : « Dieu l'ayant déclaré pontife selon l'ordre de Melchisédec. »

Il est facile de deviner quelle est la nature des erreurs et des méprises contre lesquelles l'auteur met ses lecteurs en garde. Comme elles se rapportent à Melchisédec, il est probable qu'elles sont de nature melchisédécienne. Les partisans de Jésus paraissent avoir hésité dans leurs opinions sur la nature du Sauveur, par

[1] Voir tome V, p. 1 et 183.

suite de certaines influences melchisédéciennes. C'est ainsi que s'expliquent les menaces extrêmement sévères exprimées par l'auteur de l'Épître en présence d'un danger imminent[1].

Il ne serait pas non plus difficile de découvrir pourquoi l'auteur de l'Épître craint que ses lecteurs ne retournent au melchisédécisme. Comme il insiste beaucoup sur la nécessité de l'incarnation et de l'élévation de Jésus par le sacrifice, on voit que ses lecteurs étaient choqués de la mort du Christ, qu'ils trouvaient indigne du Fils de Dieu d'acquérir sa perfection par les souffrances du sacrifice et, par suite, qu'ils commençaient à retourner à leur théorie de la « grande force. » Sans doute, Melchisédec aussi s'était incarné dans la chair, mais on ne disait pas de lui qu'il fût né de parents humains, il n'est pas non plus nulle part question de sa mort : rien ne s'opposait donc à ce qu'il fût une incarnation passagère du Fils de Dieu. Mais il n'en était pas de même de Jésus ; on savait, de la manière la plus certaine, qu'il avait subi le martyre; et ceci devait être constamment une pierre d'achoppement pour une secte de philosophes, comme l'étaient les melchisédéciens, qui trouvaient à peine une forme assez divine pour représenter leur « grande force. » C'est pourquoi l'auteur de l'Épître aux Hébreux s'applique à démontrer que le Fils de Dieu n'est devenu homme et n'a choisi le martyre que pour sauver les hommes, « car il convient à celui pour qui et par qui sont toutes choses et qui a conduit à la gloire un grand nombre de ses enfants, de rendre accompli par la souffrance celui qui devait être le guide de leur salut. D'autant plus qu'à la fois celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés ont une même origine. C'est pourquoi il ne rougit point de les appeler ses frères, en disant : « J'annoncerai votre nom à mes frères; je » chanterai vos louanges au milieu de l'assemblée du peuple. » Et aussi : « Je mettrai ma confiance en lui. » Et puis : « Nous » voici, moi et les enfants que Dieu m'a donnés. » Et puisque les enfants sont de chair et de sang, il a participé lui-même en quelque sorte de cette même nature corporelle, afin de renverser par sa mort celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable, et de délivrer ceux qui, par crainte de la mort, étaient, pendant toute leur vie, dans une continuelle servitude. » (*Épître*, II, 10-16.)

[1] Cette menace est le principal motif pour lequel Luther considère l'Epître aux Hébreux comme un produit paulinien. « Cette épître, dit-il, présente une grave difficulté en ce que, aux chapitres VI et X, elle refuse aux pécheurs le bénéfice de la pénitence, même après qu'ils auraient reçu le baptême, et qu'elle dit, au chapitre XII, vers. 17, qu'Esaü fit pénitence sans obtenir son pardon. Cela paraît être contraire à tous les Evangiles et aux Epîtres de saint Paul. Il est vrai qu'on pourrait faire une glose sur ce point, mais les termes de l'Epître sont si précis que je ne sais si une glose serait suffisante. »

Ce passage ainsi compris, c'est-à-dire considéré comme une attaque contre les melchisédéciens, nous explique celui qui le suit immédiatement, et qui a été si souvent mal interprété. Il y est dit en effet (*ibid.*, 16) : « Car il n'a pas pris les anges, mais a pris la semence d'Abraham. » Ce verset est maintenant clair et se rattache à ce qui précède. En effet, si nous nous rappelons ce que les melchisédéciens enseignaient sur le rôle de Melchisédec comme médiateur, à savoir qu' « il est la vertu céleste de la grâce principale, et que ce que le Christ fait pour les hommes, plaidant et intercédant pour eux, Melchisédec le fait *pour les anges et les vertus célestes*, etc. », nous voyons que l'auteur de l'Epître aux Hébreux, qui partout attribue à Jésus tout ce que les melchisédéciens disaient de Melchisédec, a voulu, dans le verset dont nous nous occupons, attaquer les melchisédéciens, et soutient contre eux que Jésus, quoique Fils de Dieu, quoique plus grand que Melchisédec, et quoique « assis au plus haut du ciel, à la droite de la souveraine majesté » (*Épître*, I, 3), ne s'occupe néanmoins pas des anges, comme Melchisédec, et ne les prend pas pour clients, mais seulement des hommes. « C'est pourquoi il a fallu qu'il fût semblable à ses frères, afin de devenir miséricordieux et d'être, devant Dieu, un grand-prêtre fidèle pour expier les péchés du peuple. Car c'est en ce qu'il a souffert et a été éprouvé, qu'il est puissant pour secourir ceux qui sont à leur tour tentés » (*Épit.*, II, 16-18). Aussi l'auteur cherche-t-il, par tous les moyens possibles, à concilier la grandeur de Jésus avec son humiliation sur la terre, et à faire comprendre à ses lecteurs combien ces deux états étaient nécessaires pour que Jésus pût racheter les péchés de l'humanité, et que c'est précisément parce que Jésus a été tenté et a souffert comme homme, qu'il mérite d'être reconnu et adoré comme Messie, bien plutôt que Melchisédec, qui plane au-dessus des anges et des forces divines et ne se soucie que d'eux. C'est ainsi que l'auteur dit (*Épit.*, IV, 11-15) : « Puisque nous avons un grand pontife, Jésus, Fils de Dieu, qui est monté aux cieux, demeurons fermes dans notre foi. Car le pontife que nous avons n'est pas tel qu'il ne puisse compatir à nos faiblesses ; mais il a éprouvé comme nous toutes choses, hormis le péché. » L'auteur de l'Épître aux Hébreux attaque ici manifestement la « grande force » des melchisédéciens. Pour eux, Melchisédec est le chef des anges et des forces divines, mais n'ayant pas éprouvé de tentation humaine, il est aussi, suivant l'auteur de l'Épître, étranger à tout sentiment de compassion pour les hommes, tandis que Jésus, par sa vie terrestre, s'était autant rapproché des hommes qu'il s'éleva plus tard, après sa mort, au-dessus des anges (I, 3-4). Le but principal

de l'Épître aux Hébreux est de donner au Messie qui a souffert la place occupée jusque-là par Melchisédec, et après la comparaison qu'il a faite entre Melchisédec et le Christ, l'auteur ajoute : « Ceci est le résumé de tout ce que nous disons, c'est que nous avons un grand pontife qui est assis dans le ciel, à la droite du trône de la Majesté » (VIII, 1).

Essayons maintenant d'expliquer le passage difficile du chapitre V : « Or, quiconque n'est nourri que de lait est incapable » d'entendre le discours de la parfaite justice » (V, 13). Qu'est-ce que « le discours de la parfaite justice? » C'est ce que se demandent tous les commentateurs. Nous savons que le nom même de Melchisédec (*Épît.*, VII, 2), « qui s'appelle premièrement, selon l'étymologie, roi de justice, » est pour beaucoup dans le mystère attaché à ce personnage de l'Ancien-Testament. C'est ce qu'indique cette relation d'Epiphane[1] : « C'est au nom de ce Melchisédec que la secte susnommée offre des dons ; et elle prétend qu'il est l'introducteur auprès de Dieu et qu'il faut faire des offrandes par son intermédiaire, *parce qu'il est le prince de la justice établi à cet effet par Dieu dans le ciel*, étant un être spirituel et étant institué Fils de Dieu ; et il faut que nous lui présentions des dons, disent-ils, afin que par lui ils soient offerts pour nous et que nous trouvions la vie par lui. Et le Christ, disent-ils, a été choisi afin qu'il nous ramène des voies nombreuses *à cette seule connaissance* (gnose), ayant été oint par Dieu et élu pour nous détourner des idoles et nous montrer le chemin... » D'après cela, les melchisédéciens pensaient que Melchisédec est le véritable intermédiaire et que par lui seul on peut être agréable à Dieu, parce qu'il est « le chef de la parfaite justice. » C'est aussi pour cette raison qu'il a été élevé si haut par Dieu, tandis que le Christ n'avait pour tâche que de ramener les hommes de leurs nombreuses erreurs à la voie *unique*, c'est-à-dire à la voie tracée par Melchisédec.

Si donc nous considérons que la gnose melchisédécienne a pour centre l'idée de « justice » attachée au nom de « Melchisédec », et qu'en outre, c'est précisément, à l'occasion du sacerdoce du Christ « suivant l'ordre de Melchisédec » que l'auteur de l'Épître fait mention du « discours de la parfaite justice », n'avons-nous pas le droit de conclure qu'il est fait allusion, dans ce passage, à la « justice » melchisédécienne? n'est-il pas fort plausible de dire que, dans cette occasion, l'auteur de l'Épître s'adressant à ses lecteurs aveugles, s'écrie : « Puisque vous vous êtes écartés du bon chemin, vous avez perdu votre faculté de juger et par conséquent vous

[1] *Pan.*, lib. II, *Haer.*, 55.

êtes devenus incapables d'entendre les discours de la justice; vous ne devez donc pas vous hasarder sur ce terrain glissant, qui conduit facilement à des écarts, car « quiconque n'est nourri que de lait est incapable d'entendre les discours de la justice? »

Ce mystérieux Melchisédec, et tout spécialement son sacerdoce et son rôle vis-à-vis d'Abrahan, embarrassait également les docteurs juifs. On le voit par ce seul fait que les rabbins ont voulu enlever à Melchisédec ses fonctions sacerdotales et les transmettre à Abraham. Nous lisons en effet dans le Talmud [1] : « Dieu voulut à l'origine faire descendre le sacerdoce (les prêtres) de Sem (c'est-à-dire de Melchisédec), mais parce qu'il (Melchisédec) agit si inconsidérément que, dans ses bénédictions, il mentionna Abraham avant de mentionner Dieu (ainsi qu'il est dit, Genèse, XIV) : Qu'Abraham soit béni par l'Etre suprême, à qui appartient le ciel et la terre, et loué soit le Dieu suprême ! et qu'Abraham releva cette erreur, Dieu fit passer le sacerdoce de Melchisédec à Abraham, comme il est écrit (Ps., X) : L'Eternel dit à mon maître (Abraham) : Demeure à ma droite, jusqu'à ce que j'aie réduit tes ennemis à te servir de marchepied; et ensuite il est dit (Ps., CX, 4) : Le Seigneur a juré et son serment demeure immuable, tu es prêtre à jamais suivant l'ordre de Melchisédec. Et c'est ce qui est dit ailleurs (Genèse, XIV, 18) : Melchisédec, roi de Salem, apporta du pain et du vin, *et il était prêtre du Dieu suprême* », ce qui signifie que lui seul fut prêtre, mais non pas ses descendants. »

On ne peut méconnaître dans ce passage talmudique l'influence de l'Epître aux Hébreux sur les interprétations des docteurs juifs. On ne se trompera guère en affirmant que ce passage est une réponse à ce que dit sur Melchisédec, à l'adresse des Juifs, le chapitre VII de l'Epître aux Hébreux. Notre passage talmudique nie en premier lieu cette affirmation de l'Epître aux Hébreux que Melchisédec serait « sans père, sans mère, sans généalogie », car il se contente d'indiquer, sans plus ample explication, que Melchisédec n'est autre que Sem, fils de Noé. En second lieu, l'Epître aux Hébreux applique à Jésus ces mots du psaume CX : « Tu es prêtre à jamais, suivant l'ordre de Melchisédec. » Les rabbins répondent à cette prétention en déclarant que, par la faute de Melchisédec, ses descendants n'ont pas obtenu le sacerdoce, et que c'est Abraham et ses descendants qui l'ont obtenu, comme l'indiquerait la Genèse : « Il était prêtre du Dieu suprême », d'où l'on déduit que

[1] *Nedarim*, 32 *b*. Des observations analogues sur Melchisédec se rencontrent dans *Sanhédrin*, 108 *b* ; *Abot de R. Nathan*, ch. II ; *Genèse Rabba*, 44 ; *Lévit. Rabba*, 25 ; *Nombr. Rabba*, 4, etc.

Melchisédec seul a possédé le sacerdoce, mais non ses descendants[1], et que, par suite, le passage du psaume cx se rapporte à Abraham, non à Jésus.

V

Nous avons montré précédemment que rien ne s'opposait à ce qu'Apollos fût l'auteur de l'Epître aux Hébreux. Nous n'avons fait en cela que suivre l'opinion que Luther a émise le premier et à laquelle se sont ralliés de nos jours des savants distingués. Le portrait que les Actes des Apôtres tracent d'Apollos ainsi que les quelques indications qui se rapportent à lui dans la première Epître aux Corinthiens (I, 12; III, 4-7) ne s'appliquent à personne aussi bien qu'à l'auteur de l'Epître aux Hébreux.

Voyons d'abord le passage des Actes : « En ce même temps, un Juif, nommé Apollos, originaire d'Alexandrie, homme éloquent et fort habile dans les Ecritures, vint à Ephèse. Il était instruit de la voie du Seigneur, et parlant avec zèle et ferveur d'esprit, il expliquait et enseignait avec soin ce qui regardait le Seigneur, quoiqu'il n'eût connaissance que du baptême de Jean. Il commença donc à parler librement dans la synagogue. Priscille et Aquilas l'ayant entendu, le prirent chez eux, et l'instruisirent plus amplement de la voie du Seigneur. Comme il voulut ensuite aller en Achaïe, les frères écrivirent aux disciples et les prièrent de l'accueillir, et, lorsqu'il y fut arrivé, il fut très utile aux fidèles que la grâce avait éclairés, car il vainquit constamment les Juifs et démontra publiquement par l'Ecriture que Jésus était le Christ » (XVIII, 24-28).

Grimm s'exprime ainsi sur ce passage[2] : « Ce petit récit des Actes des Apôtres est obscur et n'est pas exempt de contradictions, car si Apollos ne connaissait que le baptême de Jean et non le baptême au nom de Jésus considéré comme Messie, comment était-il en état « d'enseigner avec soin ce qui regardait Jésus », et comment peut-on dire de lui, au verset 25, qu'il était « instruit de la voie du Seigneur ? » Les mots « quoiqu'il n'eût connaissance que du baptême de Jean » ne deviennent clairs que lorsqu'on les compare au récit qui suit immédiatement (XIX, 1-7), concernant les disciples de

[1] Epiph., *Haer.*, 55, ch. IV, paraît combattre l'opinion d'après laquelle Melchisédec dut céder son sacerdoce à Abraham : « Il resta prêtre toute sa vie, etc. »

[2] *Zeitschrift für wissenschaftl. Theol.*, 1870, p. 75 sqq.

Jean. Ceux-ci n'étaient baptisés que du baptême de Jean... Ils croyaient donc à l'apparition prochaine du Messie et s'étaient engagés à lui obéir dans l'attente du baptême spirituel qu'ils devaient recevoir de lui ; mais ils ne savaient pas que ce Messie était déjà apparu dans la personne de Jésus de Nazareth, ni que tous ceux qui croyaient en Jésus avaient déjà reçu le Saint-Esprit (XII, 4). De même Apollos, comme l'indiquent les mots : « Quoiqu'il n'eût connaissance que du baptême de Jean » (XVIII, 25), n'avait au commencement d'autre connaissance du Messie que celle des disciples de Jean. Il se trouvait donc en quelque sorte au vestibule du Christianisme et il ne fut introduit dans le sanctuaire que par Aquilas et Priscille, chrétiens convertis par Paul. Il résulte de là qu'Apollos prêchait avec zèle pour répandre ses croyances sur le Messie, et il est probable qu'il prépara ainsi beaucoup de cœurs à accueillir plus tard la foi en la messianité de Jésus, et c'est pourquoi les générations postérieures ont pu s'imaginer que ses prédications avaient annoncé la venue du Christ. Mais Apollos avait-il peut-être déjà à cette époque une connaissance vague de la personne de Jésus, et donnait-il à Jésus une certaine place dans le royaume du ciel...? c'est ce que nous ne saurions décider. »

Pour nous, ce récit des Actes des Apôtres est aussi clair que possible et sans aucune équivoque. Car, d'après notre hypothèse, Apollos, l'auteur présumé de l'Epître aux Hébreux, avait appartenu, à l'origine, à la secte gnostique des melchisédéciens, qui incarnaient leur « grande force » dans Melchisédec. Mis de bonne heure en relations avec les disciples de Jean, il a dû recevoir avec le baptême, qui est d'origine essénienne, la promesse de l'apparition prochaine du Messie. Ce Messie, il en avait souvent déjà une idée précise, car, « étant versé dans les Ecritures », il savait déchiffrer les indications qu'elles contiennent sur l'apparition d'un Sauveur, et déterminer d'avance la nature du Messie. Quoi d'étonnant alors qu'il pût « enseigner avec soin ce qui regardait le Seigneur », sans même savoir la moindre chose de Jésus? Il pouvait fort bien déterminer quelle voie suivrait le Messie attendu, car il savait découvrir le sens profond des Ecritures. Bien plus, il pouvait peindre ce Messie avec des couleurs d'autant plus vives que, en qualité de melchisédécien, il avait tout prêt un portrait, mais un portrait achevé, quoique vague, du Fils de Dieu. Il n'est pas vraisemblable qu'il ait rapporté à Melchisédec lui-même les promesses de saint Jean-Baptiste, puisque la secte des melchisédéciens prétendait que Melchisédec faisait pour les anges et les forces célestes (*facere pro cœlestis angelis atque virtutibus*) ce que le Christ fai-

sait pour les hommes, et que Melchisédec « ayant été établi par Dieu dans le ciel, étant quelque esprit et institué Fils de Dieu », ne descendait pas lui-même sur terre, mais y serait remplacé par Jésus, qui était appelé « suivant l'ordre de Melchisédec, afin de nous ramener de voies multiples à cette connaissance unique. » Par contre, Apollos a dû, dès le commencement, comme le firent seulement plus tard les melchisédéciens, allier l'idée qu'il se faisait de Melchisédec avec les prophéties de saint Jean, de telle sorte qu'il attendait l'apparition d'un Messie humain « suivant l'ordre de la vertu céleste de Melchisédec » (*secundum ordinem cœlestis virtutis Melchisedec*). Quoi qu'il en soit, instruit par les melchisédéciens, il a pu très bien « être versé dans la voie du Seigneur », sans rien savoir de Jésus.

C'est seulement plus tard, lorsqu'il fut entouré des *disciples* de Paul et que ceux-ci l'eurent convaincu que le Messie qu'il annonçait dans ses prédications était déjà apparu, lorsqu'il se fût aperçu que les idées qu'il se faisait de Melchisédec convenaient bien mieux à Jésus qui venait d'apparaître, et que celui-ci avait d'autant plus le droit à la grandeur attribuée à Melchisédec, que, par son martyre, il avait bien mérité de l'humanité, et, par son incarnation, n'avait pas dédaigné de devenir semblable à ses frères, pour détruire ensuite par sa mort la puissance de celui qui était le prince de la mort, c'est alors seulement qu'Apollos comprit que, d'après l'Ecriture, « Jésus était bien le Christ », que le Christ qu'il prêchait depuis longtemps n'était autre que Jésus, « qui ne s'est pas rendu le libérateur des anges, mais de la race d'Abraham », qui était devenu « semblable à ses frères pour être envers Dieu un pontife compatissant et fidèle en son ministère, afin d'expier les péchés du peuple » ; il comprit que Jésus était un sauveur bien plus grand que Melchisédec, répondant bien autrement à la nécessité humaine qu'un personnage qui « avait été établi en haut dans des lieux innommés » par Dieu, dans le ciel, et qui se souciait bien plus des anges et des forces célestes (*pro cœlestis angelis atque virtutibus*) que de la pauvre humanité.

Apollos laissa alors tomber Melchisédec et lui substitua Jésus. Melchisédec ne fut désormais pour lui que la forme, tandis que Jésus était le contenu, le prêtre véritable « suivant l'ordre de Melchisédec. » Alors seulement les hautes mais vagues idées qu'il se faisait du Sauveur s'affirmèrent et prirent une direction précise et pratique, mais c'est Melchisédec qui l'avait mis sur la voie et lui avait fait entrevoir « que Jésus était le Christ. »

D'après ce que nous venons de dire, il n'est plus rien d'inintelligible dans le récit des Actes des Apôtres. Au contraire, ce récit

pourrait être une forte preuve en faveur de l'hypothèse qui fait d'Apollos l'auteur de l'Epître aux Hébreux.

Une objection sérieuse a été faite contre cette hypothèse. Grimm pense en effet que, malgré tout ce qui plaide en sa faveur, elle ne peut résister à l'objection tirée de la comparaison du chap. II, 3 de l'Epître avec le passage précité des Actes des Apôtres (XVIII, 24-28), parce que, dans ce passage de l'Epître, l'auteur se compte parmi ceux qui avaient reçu directement l'évangile chrétien de la bouche des disciples qui avaient entendu le Seigneur. Delitzsch, qui n'est cependant pas partisan de notre hypothèse, s'efforce de répondre à cette objection de Grimm (*Comment.*, p. XXV). Il fait remarquer que, si l'on considère les rapports qu'il y eut plus tard entre Apollos et l'apôtre Paul, Apollos pouvait très bien parler ainsi. Grimm ne veut pas l'accorder, car, prétend-il, ces mots « ceux qui ont entendu le Seigneur » (II, 3) ne peuvent s'appliquer qu'à ceux qui ont véritablement entendu la parole du Seigneur de la bouche de Jésus, pendant son séjour sur la terre. Or si Paul lui-même se met au même rang que les douze apôtres, parce qu'il *a vu le Seigneur ressuscité* (I *Corinth.*, IX, 1 ; XV, 8), ce n'est pas une raison pour qu'un autre, fût-il un ami ou un collègue de Paul, comme Apollos, aille, sans plus de façons, le compter parmi ceux qui ont entendu directement Jésus pendant sa vie et son action sur la terre[1].

Nous croyons cependant l'observation de Delitzsch juste. Plus, en effet, les adversaires de Paul lui contestaient le droit de se compter parmi les apôtres de Jésus, plus ses partisans devaient s'efforcer de combattre cette opinion et de répandre partout que Paul avait entendu directement le Seigneur, et cela surtout dans les cercles des chrétiens hésitants, comme nous devons supposer que l'étaient les lecteurs de l'Epître aux Hébreux. De plus, il n'est pas du tout dit que les mots « ceux qui ont entendu le Seigneur » signifient « ceux qui ont entendu la parole de vie de la bouche de Jésus pendant son séjour sur la terre. » Si, pour les Actes des Apôtres, Apollos, à l'époque où il ne savait encore rien de Jésus et n'avait du « Seigneur » qu'une conception théorique, pouvait « enseigner avec soin ce qui regardait le Seigneur », à plus forte raison Apollos pouvait-il compter parmi « ceux qui avaient entendu le Seigneur » l'apôtre Paul, qui avait vu face à face Jésus ressuscité et fut converti par lui. Mais admettons même que les mots « ceux qui ont entendu le Seigneur » désignent exclusivement ceux qui ont entendu Jésus pendant son séjour sur la terre, ce n'est pas

[1] *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, 1870, p. 75 sqq.

encore une raison pour que l'hypothèse qui fait d'Apollos l'auteur de l'Epître succombe nécessairement, car ces mots, dans tous les cas, ne disent pas nécessairement que ce soit Paul qui ait converti au christianisme les lecteurs de l'Epître [1].

C'est à peu près de cette façon que Hilgenfeld réfute l'objection de Grimm. Voici, en effet, ce qu'il dit sur le passage en question des Actes des Apôtres [2] : « Nous avons là un homme à qui l'on peut attribuer la rédaction de l'Épître aux Hébreux. Il est originaire d'Alexandrie et il a pu fréquenter l'école de Philon. Mais Apollos appartient aussi à la communauté judéo-chrétienne d'Alexandrie, puisque, d'après les Actes des Apôtres, XVIII, 25, il était déjà, lorsqu'il vint à Éphèse, « versé dans la voie du Seigneur », et qu'il y « enseigna avec soin ce qui regardait Jésus, quoiqu'il » n'eût connaissance que du baptême de Jean. » Il a pu *écrire plus* tard à des judéo-chrétiens d'Alexandrie que « l'Evangile a été annoncé premièrement par le Seigneur même, puis confirmé parmi nous par ceux qui l'ont entendu », parce que l'Evangile a dû être primitivement annoncé aux Juifs d'Alexandrie par des gens qui l'avaient directement entendu de Jésus. »

Quoi qu'il en soit, et quelle que soit la vérité sur ce point, ce qu'il y a de certain, c'est que l'hypothèse d'après laquelle l'Épître aux Hébreux a pour auteur Apollos, n'est pas nécessairement renversée par l'objection de Grimm.

Ce que l'Epître aux Corinthiens nous dit d'Apollos convient aussi bien que ce qu'en disent les Actes, à l'auteur de l'Epître aux Hébreux. Voici, en effet, ce qu'on lit dans cette Epître : « Or je vous conjure, mes frères, par le nom de Jésus-Chrit notre Seigneur, d'avoir tous un même langage, et de ne point souffrir parmi vous de divisions ni de schisme; mais d'être tous unis ensemble dans un même esprit et dans un même sentiment. Car j'ai été averti, mes frères, par ceux de la maison de Chloé, qu'il y a des contestations parmi vous. Ce que je veux dire, c'est que chacun de vous prend parti en disant : Moi, je suis à (de l'opinion de) Paul ; et moi, je suis à Apollos ; et moi, je suis à Céphas ; et moi, je suis à Jésus-Christ. » (I Corinthiens, I, 10-13.) Et plus loin : « En effet, puisque l'un dit : Je suis à Paul ; et l'autre : Je suis à

[1] Si Apollos est l'auteur de l'Epître aux Hébreux, il avait déjà ainsi que ses lecteurs, avant même d'avoir été en relation avec les disciples de Paul, un christianisme; et si même ce christianisme n'avait été prêché que par saint Jean-Baptiste, on ne peut pourtant plus parler ici d'une conversion opérée par Paul. Le passage (v, 12) de l'Epître : « car au lieu que depuis le temps qu'on vous instruit vous devriez déjà être maîtres » paraît se rapporter également au christianisme de Jean.

[2] *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1872, p. 44 sqq.

Apollos, n'êtes-vous pas encore charnels? Qu'est-ce donc que Paul, et qu'est-ce qu'Apollos? Ce sont des ministres de celui en qui vous avez cru, chacun selon le don qu'il a reçu du Seigneur. C'est moi qui ai planté, c'est Apollos qui a arrosé, mais c'est Dieu qui a donné la germination. Celui qui plante et celui qui arrose ne sont rien de plus que les autres, mais chacun recevra sa récompense particulière selon son œuvre. » (*Ibid.*, III, 4-9.)

Mais si l'enseignement d'Apollos était tel qu'on le distinguait, même dans les cercles pauliniens, de celui de l'apôtre ; s'il se formait des partis qui se vantaient, l'un d'être attaché à Apollos, l'autre d'appartenir à Paul ; si, de plus, Paul lui-même ne pouvait s'empêcher de reconnaître qu'il existait une certaine différence entre son action et celle d'Apollos, différence qu'il caractérise si bien par ces mots : « C'est moi qui ai planté ; c'est Apollos qui a arrosé », il en résulte qu'Apollos, avec les lumières reçues des pauliniens, a dû suivre sa propre voie. Bien plus, tant que ses vues antérieures n'avaient pas encore été complètement renversées par le christianisme paulinien, elles ont dû être bien plus hétérodoxes qu'il ne le paraît dans l'Epître aux Hébreux, qui a été écrite plus tard, et qui néanmoins contient encore des différences notables avec la doctrine de Paul. En somme, on peut, d'après les indications de l'Epître aux Corinthiens, affirmer qu'Apollos est au paulinisme ce que l'Epître aux Hébreux est aux Epîtres pauliniennes [1].

Si Apollos est l'auteur de l'Epître aux Hébreux, il ne doit pas nous paraître étonnant que, d'une part, le silence ait été fait sur cette Epître et que, d'autre part, on ne l'ait acceptée que plus tard. Puisque les partisans de Paul eux-mêmes distinguaient la doctrine d'Apollos de celle de Paul, il était naturellement de leur intérêt de supprimer toute mention d'Apollos. De plus, comme il est assez difficile d'admettre qu'un homme aussi érudit qu'Apollos, « qui était versé dans les Ecritures, qui enseignait et prêchait avec ferveur d'esprit » et qui avait toujours par sa sagacité triomphé des Juifs [2], n'ait laissé d'autre souvenir que ce qu'on dit de lui dans les Actes des Apôtres et dans l'Epître aux Corinthiens, il y a grande probabilité que l'Epître aux Hébreux, écrite d'après ses vues, soit précisément sa propre œuvre.

Il nous reste encore un mot à dire sur les destinataires de l'Epître aux Hébreux. Nous savons déjà que l'auteur appartient à la secte des melchisédéciens. L'hypothèse que les lecteurs de cette Epître étaient des gens étroitement attachés à la lettre de l'Ecriture est

[1] Cf. Bleek, *Brief and Hebr.*, p. 426.

[2] *Actes des Apôtres*, XVIII, 28 : εὐτόνως γὰρ τοῖς Ἰουδαίοις διακατηλέγχετο δημοσίᾳ.

réfutée par l'Epître elle-même, qui n'a été écrite que pour des gens qui considéraient les mots comme un voile sous lequel se cache le sens véritable. H. Schulz remarque fort bien [1] que l'Epître aux Hébreux suppose des lecteurs habitués à expliquer rationnellement le langage souvent figuré de l'Ecriture (comme par exemple au sujet du culte et du tabernacle). Holtzmann [2] prétend, au contraire, que l'Epître suppose, non pas des lecteurs, mais bien plutôt un auteur habitué à traiter ainsi les Ecritures; quant aux lecteurs, ils pouvaient être cherchés partout où les Juifs avaient non seulement une colonie, mais un foyer intellectuel et un centre pour leur développement intérieur et extérieur. Pour nous, nous croyons que les lecteurs de l'Epître devaient être, à ce sujet, au même degré de développement intellectuel que l'auteur lui-même, à moins que celui-ci n'ait voulu que son Epître restât sans résultat. D'ailleurs, l'auteur lui-même déclare que ses lecteurs étaient déjà assez avancés et qu'ils devraient déjà être des maîtres (comme il en est un lui-même), mais que, depuis leur chute, ils n'étaient plus en état de comprendre une doctrine autrefois très claire pour eux, mais devenue maintenant aussi difficile que celle du sacerdoce de Jésus suivant l'ordre de Melchisédec. Or, il est difficile de supposer que les destinataires de l'Epître, qui expliquaient d'une façon rationnelle le langage figuré des Ecritures, aient pu faire un retour au judaïsme, lequel s'en tenait strictement à la lettre de l'Écriture. De plus de l'Epître aux Hébreux elle-même (VI, 6; X, 29; XIII, 8), il ressort, de la façon la plus claire, qu'elle avait pour but de ramener à Jésus les lecteurs qui s'étaient trompés sur sa personne. Nous avons déjà indiqué dans quelle espèce d'erreurs ils étaient tombés : Jésus, le Messie, était pour eux subordonné à la « grande force. » Il n'y avait pas à craindre de ces lecteurs, comme le croit à tort Holtzmann [3], un retour au christianisme essentiellement juif se tenant dans la sphère théocratico-nationale, non plus qu'un retour vers le judaïsme lui-même, puisque nulle part, dans l'Epître, l'auteur ne s'élève contre la circoncision, les lois concernant la nourriture, etc., comme cela a lieu chez saint Paul et dans l'Epître de Barnabé. Ces lecteurs s'étaient uniquement détachés de la personne de Jésus, non du christianisme. « Les judaïsants de notre Epître, dit Wiescler [4], n'attachent pas une si haute importance à leur origine, à la circoncision, aux lois concernant la nourriture et la parenté,

[1] *Jahrbuch fur deutsch. Theol.*, 1863, p. 335.
[2] *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, 1867, p. 2.
[3] *Die Rel. Jesu*, p. 26.
[4] *L. c.*, p. 21.

que n'en attachent ceux à qui Paul s'adresse dans ses Epîtres ; mais ils tiennent particulièrement au sacerdoce juif, au service du temple juif, aux sacrifices dont il faut de nouveau les détourner (car ils y avaient déjà renoncé une première fois, en les considérant comme faisant partie des œuvres mortes), pour les ramener vers Jésus crucifié, lequel est le véritable pontife, le véritable sacrifice. » Nous avons déjà parlé plus haut de l'indifférence des judaïsants de l'Epître à l'égard des lois matérielles, mais nous croyons que ce sont moins ces judaïsants que l'auteur même de l'Epître qui attache une si grande importance aux doctrines du sacerdoce juif, du service du temple juif, des sacrifices. L'auteur, de son côté, ne s'intéresse si fort à ces institutions de l'Ancien-Testament que parce qu'elles lui servent d'appui à sa thèse que Jésus est le pontife « suivant l'ordre de Melchisédec », qu'il pénètre jusqu'au sanctuaire, à l'intérieur du rideau, qu'il est à la fois pontife et sacrifice.

Nous arrivons ainsi à la conclusion suivante : l'auteur et les destinataires de l'Epître aux Hébreux vécurent longtemps dans d'étroites relations à Alexandrie, formant un cercle isolé de melchisédéciens, sectateurs de la philosophie essénienne. Leur religion se développa en traversant les mêmes phases, et, comme auparavant, même après avoir reçu le baptême de Jean et avoir accepté plus tard le christianisme de Paul, ils formèrent encore un cercle isolé que quelques-uns d'entre eux essayèrent de rompre, en abandonnant Jésus pour revenir à leur « grande force », probablement excités par le gnosticisme qui commençait alors à se développer. C'est ce que paraît indiquer ce passage de l'Épître : « Ne vous laissez pas emporter à une diversité d'opinions et à des doctrines étrangères [1]. » C'est là le but de la rédaction de cette Epître, adressée par un melchisédécien à ses collègues convertis avec lui au christianisme, mais voulant de nouveau se séparer de Jésus. Notre conclusion s'accorde parfaitement avec une remarque de Grimm d'après laquelle cette Epître n'a pas été adressée à une circonscription de communautés, si étroite qu'elle fût, mais bien à une seule communauté, comme cela paraît clairement résulter du singulier « leur épisynague » du chapitre x, v. 25 [2].

Vienne.

FRIEDLAENDER.

[1] XIII, 9 ; διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ περιφέρεσθε.
[2] *Zeitschrift fur wissenschaft. Theol.*, 1870, p. 33.

LA CATACOMBE JUIVE DE VENOSA

A la fin du mois de septembre dernier, je me trouvais à Venosa dans la Pouille, au cours d'une mission archéologique dans les provinces de l'Italie méridionale.

D'après ce que j'avais lu dans le beau mémoire de M. Ascoli sur les anciennes sépultures judaïques de cette contrée, je croyais complètement ruinée la catacombe juive découverte près de Venosa, en 1853, à 2 kilomètres de la ville, sur la route conduisant à Lavello. J'ai donc été fort agréablement surpris de la trouver encore presque exactement dans l'état où M. Hirschfeld l'avait vue en 1857 et décrite dans le Bulletin de l'Institut archéologique de Rome. Elle est creusée dans un banc épais de tuf granulaire d'origine volcanique, de même nature que celui dans lequel ont été excavées les catacombes de Rome. Un premier couloir d'entrée y donne accès à deux larges galeries parallèles entre elles, l'une plus longue que l'autre, qui y débouchent perpendiculairement; d'autres leur succèdent plus avant dans les entrailles de la colline et sont obstruées par des éboulements. On n'y a point pénétré, et elles réclameraient des fouilles régulières, qui probablement donneraient des résultats intéressants. Dans les deux galeries principales que l'on peut visiter s'ouvrent à droite et à gauche des chambres plus ou moins profondes.

Les parois des galeries et des chambres sont partout percées, comme celles des catacombes chrétiennes et juives de la campagne romaine, de *loculi* et d'*arcosolia*, ces derniers toujours à deux ou trois places. En outre, le sol des galeries et des chambres est partout creusé de fosses serrées les unes contre les autres, qui ont dû recevoir encore une nombreuse population de morts. Toutes ces sépultures, dans les parois ou dans le sol, sont béantes. Les dalles de pierre ou les briques scellées qui les fermaient originairement ont été arrachées par des mains impies, soit celles des gens qui ont fouillé clandestinement les galeries il y a trente ans, soit celles de dévastateurs plus anciens. Il n'est pas possible d'ar-

river à des renseignements précis à cet égard. On a perdu de cette manière, il n'en faut pas douter, bien des inscriptions instructives, bien des documents du plus haut prix pour l'histoire.

Mais il reste encore dans le fond des *arcosolia* des chambres donnant dans la galerie la plus étendue, sur l'enduit blanc dont on avait revêtu le tuf, un peu plus d'une quarantaine d'inscriptions tracées au pinceau en couleur rouge. Il y en a de latines, de grecques et d'hébraïques. Celles des deux premières classes sont écrites avec assez de soin, en grandes lettres capitales dont la forme dénote l'époque, v^e^ et vi^e^ siècles de notre ère. C'est l'époque où un célèbre décret d'Honorius, daté de 398, porte : *Vacillare per Apuliam Calabriamque plurimos ordines civitatum comperimus, quia judaicæ supertitionis sunt, et quadam se lege, quæ in Orientis partibus lata est, necessitate subeundorum munerum æstimant defendendos* [1]. C'est aussi le temps où le pape saint Grégoire le Grand revient à plusieurs reprises dans sa correspondance [2] sur les Juifs du midi de l'Italie. L'hébreu est également d'un type ancien, fort précieux pour la paléographie.

Le latin des épitaphes de la catacombe de Venosa est barbare ; il présente toutes les corruptions du langage populaire, dont il devient ainsi un monument.

En voici un exemple et l'on en verra d'autres plus loin :

ABSIDAVBI
CESQVITFAVS
TINVS PATER

pour *Absis ubi quiescit Faustinus pater*. Le grec n'est pas moins corrompu ; outre un mélange de latin, on y trouve certaines formes qui sont déjà romaïques ou grecques modernes, et dans les fautes d'orthographe qui y fourmillent on sent l'influence de la lourde prononciation qu'il prenait en passant dans des bouches sémitiques. En voici deux premiers exemples, sans préjudice de ceux qui viendront tout à l'heure :

ΤΑΦΩϹ
ΜΑΝΝΙΝΕϹΠΡΕϹ
ΒΙΤΕΡΕϹΤΙΓΑΤΕΡΑΟΝ
ΓΙΝΙΠΠΑΤΕΡΙϹΙΝΓΟΝΙΝ

[1] *Cod. Theodos.*, xii, 1, 158.
[2] *Epist.*, i, 10, 35 et 68 ; vi, 32 ; ix, 36 ; xiii, 12.

ΦΑΟCTINIΠΑΤЄΡIC
ЄTW.Λ.H

Τάφ(ο)ς Μαννίν(η)ς πρεσϐ(υ)τέρ(α)ς, (θυ)γάτ(η)ρ *Longini patris*, (ἐγ)γόν(η) *Fa(u)stini patris*, ἐτ(ῶν) λή.

ΩΔЄΚΙΤЄ
ΦΑVCTINOC.NH
ΠΙΟC.MHNΩN.Є
ЄZHCЄN

Ὧδε κ(εῖ)τ(αι) Φαυστῖνος νήπιος· μηνῶν (pour μῆνας) ἑ ἔζησεν.

A la suite d'une bonne part des inscriptions en latin et en grec, l'hébreu apparaît souvent, comme dans les catacombes juives de Rome, à l'état de formules consacrées : שלום, ou שלום על ישראל, ou bien encore שלום על משכבו. Mais, ce qu'on ne voit pas à Rome, il y a dans la catacombe de Venosa quelques inscriptions entièrement tracées en caractères hébreux. C'est à dessein que je me sers de cette expression, car plusieurs des épitaphes en question établissent que chez les Juifs Apuliens il s'était formé alors quelque chose d'analogue au *Judendeutsch* (Judéo-allemand) de l'Allemagne d'aujourd'hui. Plusieurs des inscriptions de Venosa dissimulent du grec sous leur écriture orientale. Ceci pourrait peut-être conduire à une conclusion assez importante pour l'histoire littéraire des Israélites dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. On possède plusieurs manuscrits d'une ancienne version de la Bible en grec écrit avec des lettres hébraïques. Jusqu'ici l'origine en est absolument ignorée. Mais le fait que je signale serait de nature à faire tourner les yeux vers l'Apulie pour la recherche du pays d'où elle provient. Enfin quelques-unes des inscriptions de la catacombe de Venosa sont en pur hébreu et attestent une renaissance de la culture de la langue sacrée qui ne s'était encore produite à la même époque chez les Juifs d'aucun autre pays de l'Occident.

On n'avait jusqu'ici des épitaphes hébraïques, ou simplement accompagnées d'hébreu, de la catacombe de Venosa, que d'informes copies, prises au moment de la découverte par des gens qui ne savaient pas l'hébreu et n'en connaissaient pas la paléographie. M. Ascoli en avait tiré un parti extraordinaire, mais il n'était pas arrivé à tout lire. Je me suis attaché à prendre des copies plus exactes de celles des chambres où j'ai pu entrer. Elles sont au nombre de neuf.

ΤΑΦΩC
ΑCΗΛΟNoVA
ΑΡΧΟCΗΝΩ
ΓΟΥΓΟΥΕΤΩΝ
ΠΕΝΤΗΝΤΑ

(Ascoli, n° 4.)

Τάφ(ο)ς Σ(ι)λουάνο(υ) ἀρχ(ι)σ(υ)ν(α)γ(ω)γοῦ ἐτῶν πεντῆντα. שאלום

La forme πεντῆντα est déjà grecque moderne. Pour le nom propre du mort, il est clair que l'on avait commencé à tracer ΑCΗΛΟVA en grosses lettres et qu'ensuite, manquant de place pour la fin du nom, l'on est revenu écrire dans l'intérieur, en plus petits caractères, cette fin, NO. C'est pour cela que je lis ΑCΗΛΟVANO pour Σιλουάνου.

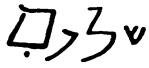
L'introduction d'un א quiescent dans שלום montre un scribe peu familiarisé avec l'orthographe hébraïque.

ΤΑΦΟCΦΑ
OCTINECΠΡΕC
BITEPEC

(Ascoli, n° 5.

Τάφος Φα(υ)στίν(η)ς πρεσβ(υ)τέρ(α)ς. שלום

HICREQVIESC
ETALEXSANRA
PATERESSAQVIV
ITANOROPIVSM



(Ascoli, n° 7.)

Hic requiesc(t)t Alexan(d)ra paleressa qu(æ) v(ix)it an(n)or(um) (pour *annos*) *plus m[inus*..... שלום.

Paleressa est formé de *pater* comme *abbaetissa* de *abbas*. C'est le même titre qui, dans les inscriptions juives de Rome, est *mater synagogæ*.

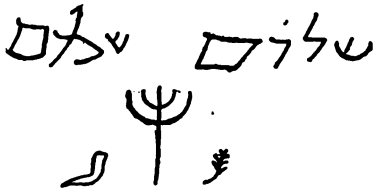
Є.ΚΙΤЄ
Α.ΓΥΝΗΤΟΥ
ΤΙΝΟΥ.ЄΤΩΝ
ΑΤΗΡ.ΤΟΥ.ΗΛΙ

(Ascoli, n° 6.)

Il restait beaucoup plus de cette inscription quand ont été prises (en 1853) les copies sur lesquelles a travaillé M. Ascoli. Grâce à ces copies nous pouvons restituer le texte complet :

Ὧδ]ε κ(εῖ)τ(αι) [Ἀσέλλ]α γυνὴ τοῦ [Φαυσ]τίνου, ἐτῶν [λ', θυγ]άτηρ τοῦ (Αἰ)λι[ανοῦ. ם]לו[ש

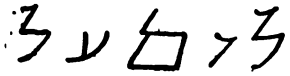
ΩΔЄΙΚΙΤЄΦΑ
ΦΑΥCΤΙΝΟCΓЄΡΟΥCΙ
ΑΡΧΟΝΑΡΧΙΑΤΡΟC
ΥΙΟCΤΟΥΙCΑΚЄΤΩΝ



(Ascoli, n° 10.)

Ὧ.δε κ(εῖ)τ(αι) Φα[υστῖνος.] Φαυστῖνος γερουσιάρχ(ω)ν ἀρχιατρός, υἱὸς τοῦ Ἰσα(ά)κ, ἐτῶν. . . . שלום · שלום

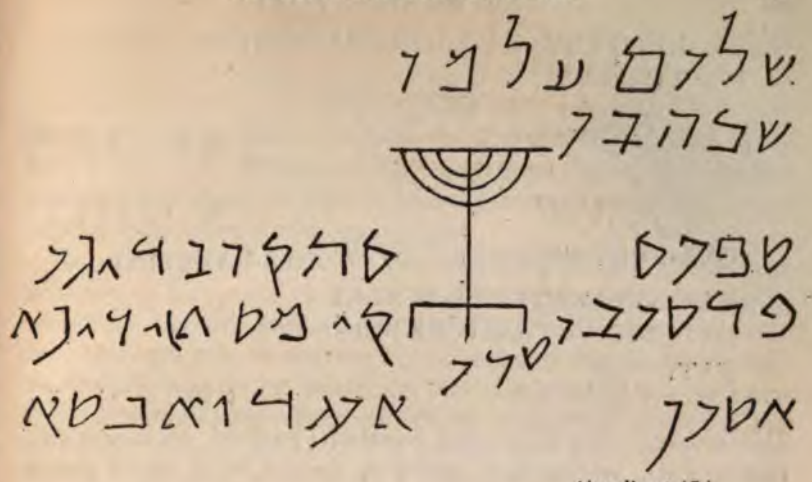
ΤΑΦΩ
ΙΟCΗΦΑΡΧΗCΥ
ΝΑΓΩΓΩΥΙΩC
ΙΩCΗΦΑΡΧΗCΥ
ΝΑΓΟΓΟΥ



(Ascoli, n° 12.)

Ταφ(ο)ς Ἰ(ω)σήφ ἀρχ(ι)συναγωγ(οῦ), υἱ(ὸ)ς Ἰωσήφ ἀρχ(ι)συναγ(ω)γοῦ. [משכבו] לום ש[ל (1)

Voici maintenant l'un des exemples les plus remarquables du grec écrit en lettres hébraïques :



(Ascoli, n° 17.)

שלום על מושכהבו
טפוס סהקונדינו פרסוביטרו קי מטאירינא אטון אוגדואנטא, c'est le grec Τάφος Σεκονδίνου πρεσβυτέρου καὶ Ματηρίνα(ς), ἐτῶν ὀγδοῆντα.

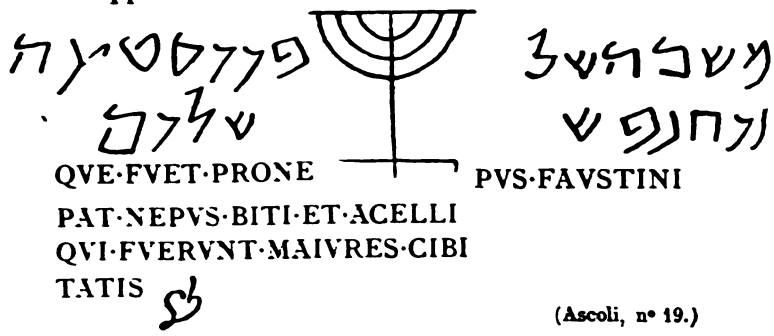
Les deux premières lignes sont de l'hébreu, mais écrit par un homme qui savait bien mal cette langue. Nous en avons la preuve par la façon dont il a multiplié les quiescentes à tort et à travers dans le mot משכב.

Dans le *Judengriech* (judéo-grec) de la suite de l'inscription, ὀγδοῆντα est encore une forme déjà romaïque, parallèle au πεντῆντα que nous avons vu tout à l'heure. Le nom *Materina* est emprunté à la ville voisine de Matera en Basilicate, dont la juiverie était nombreuse et ancienne, car c'est là qu'ont été trouvées les inscriptions numéros 34-36 du recueil de M. Ascoli.

Dans les deux textes suivants, de la catacombe de Venosa, l'hébreu est pur et se développe. Il n'est plus réduit à de simples et brèves formules stéréotypées, reproduites avec plus ou moins d'exactitude.

HIC·CISCVED·FAVSTHNA
FILIA·FAVSTIN·PAT·ANNORVM
QVATTVORDECI·MHNSVRVM
QVINQVE·QVE·FVET·VNICA·PAREN
TVRVM·QVEI·DIXERVNT·TRHNVS
DVO·APOSTVLI·ET·DVO·REBBITES·ET
SATIS·GRANDE ≋·DOLVREM·FECET·PA

RENTEBVS·ET·LAGREMAS·CIBITA
TI



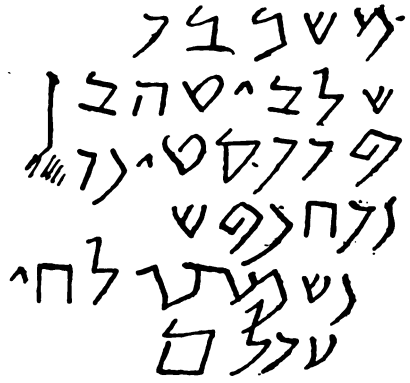
QVE·FVET·PRONE PVS·FAVSTINI
PAT·NEPVS·BITI·ET·ACELLI
QVI·FVERVNT·MAIVRES·CIBI
TATIS

(Ascoli, n° 19.)

Hic (quiescit) Faust(i)na filia Faustin[i] pat[ris], annorum quatuordeci(m), m(e)ns(iu)m quinque, qu(a)e fu(i)t unica parent(u)m; (cu)i dixerunt t(h)r(e)n(o)s duo apost(o)li et duo rebbites, et satis grandem dol(o)rem fec(i)t parent(i)bus et la(c)r(i)mas ci(v)itati; qu(a)e fu(i)t pronep(o)s Faustini pat[ris], nep(o)s (V)iti et A(s)elli qui fuerunt maj(o)res ci(v)italis. משכ(ב)ה של פווסטינה · נח נפש · שלום.

Dans l'inscription précédente nous avons vu représenter par un ה le *e* de *Secundinus*. L'influence de cette habitude se manifeste ici réagissant sur l'orthographe latine et amenant à y mettre un H au lieu d'un E dans FAVSTHNA — *Faustena*, MHNSVRVM — *mensurum*, TRHNVS — *trenus*. Très intéressante est la mention comme officiants d'*apostoli* (titre qui disparaît de bonne heure) et de rabbins.

Dans l'hébreu, l'omission du ב de משכב est une simple faute d'inadvertance.



משכבו של בינה בן פווסטינו[ס] · נח נפש · נשמתו לחי[ו] עולם.

D'après les copies qu'il avait eues sous les yeux, M. Ascoli croyait qu'il y avait à la droite de l'inscription un grand ω, auquel un A détruit devait faire pendant de l'autre côté, complétant le groupe symbolique A ω. Mais cette lettre n'existe réellement pas ; il n'y a sur l'enduit que quelques gouttes de couleur rouge, ne dessinant aucune forme nette, tombées du pinceau en traçant une autre inscription, qui suit immédiatement après.

Malheureusement je n'avais pas emporté avec moi à Venosa le mémoire de M. Ascoli, et par conséquent je ne me suis pas rendu compte de l'intérêt de premier ordre qu'il y avait, au point de vue de la paléographie, à prendre des estampages des belles inscriptions hébraïques du IXe siècle de l'ère chrétienne, qui sont employées dans les murs des deux églises de l'abbaye de la Trinità. Je croyais qu'on en avait et j'ai négligé d'en faire. Mais en me reportant maintenant, le livre en mains, à mes souvenirs, je puis affirmer que les calques de d'Aloë, dont le savant milanais se sert pour contrôler les copies publiées jadis par l'abbé Tata et auxquels il s'attache exclusivement, sont loin de donner tout ce qu'avec un peu d'attention et de pratique on peut déchiffrer sur les pierres originales.

FRANÇOIS LENORMANT.

JOSEPH KIMCHI ET ABULWALID IBN GANAH

Les autorités les plus souvent citées dans le *Dictionnaire des racines*[1] de David Kimchi sont Abulwalid ibn Ganâh (R. Jôna) et Joseph Kimchi, le père de David. Ce sont en effet les travaux de ces deux maîtres de la langue et de l'exégèse bibliques qui ont inspiré en grande partie ceux de Kimchi. Au premier rang se trouve naturellement Abulwalid, dont le principal ouvrage, en deux parties, a servi de modèle au principal ouvrage de David Kimchi (lequel se compose également de deux parties, grammaire et dictionnaire), et qu'il faut très souvent considérer comme l'inspirateur de Kimchi, là même où Kimchi ne cite pas expressément Abulwalid. Aujourd'hui que le dictionnaire de ce dernier nous est également accessible, par l'édition de M. Neubauer[2], une recherche exacte des rapports qui existent entre ces deux ouvrages serait une œuvre utile, comme il serait instructif aussi de comparer l'œuvre analogue de Salomon Parchon[3] avec son modèle. Nous ne nous occuperons ici que des rapports de Joseph Kimchi avec Abulwalid, en prenant pour base de notre recherche, outre les vues exégétiques et linguistiques citées par le fils de Joseph Kimchi[4], son court commentaire sur Job publié pour la première fois dans l'ouvrage de J. Schwartz sur Job[5].

Parmi les explications données par David Kimchi au nom de son père, les plus remarquables sont celles qui interprètent l'hé-

[1] ספר השרשים. Dans ce qui suit, je cite, pour l'indication des articles dont il s'agit, d'après l'édition de Biesenthal et Lebrecht, Berlin, 1847.

[2] כתאב אלאצול, *The book of Hebrew Roots*, Oxford, 1875. Pour les citations d'Abulwalid, le premier chiffre indique la colonne, le second la ligne, d'après cette édition.

[3] מחברת הערוך, éd. S.-G. Stern, Presbourg, 1844.

[4] La liste des articles du *Dictionnaire des racines* dans lesquels David Kimchi cite son père, se trouve dans l'introduction de l'édition mentionnée, dans la note 1, p. XXVII.

[5] תקות אנוש, Berlin, 1868. Le Comment. de Joseph Kimchi se trouve p. 149-166 et s'arrête au chapitre XXXVI.

breu à l'aide de l'arabe. Joseph Kimchi, qui était d'origine espagnole [1], était familiarisé avec la langue arabe et en a mis la connaissance à profit pour traduire en hébreu les écrits de Salomon ibn Gabirol et de Bahya ibn Pakouda. Il était donc capable, à l'égal des linguistes vivant dans les pays arabes, d'éclairer l'étude de la langue biblique par la comparaison avec sa congénère arabe. En outre, il partageait la conviction religieuse et scientifique de ses prédécesseurs, que la langue sacrée était la langue primitive et qu'elle resta, après la confusion des langues, celle d'Eber et de ses descendants [2]. Comme Abulwalid [3], il rend ses contemporains attentifs à l'exemple des autres peuples, « qui veillent avec sollicitude sur leur langue et aplanissent le chemin de son énonciation, afin de ne pas broncher dans leurs discours et de ne pas errer dans leurs expressions ; qui, mettant la linguistique au-dessus de toutes les autres sciences, lui ont consacré beaucoup de livres ; c'est la science que les savants des peuples chrétiens appellent la *grammaire* et les Arabes *Al-nahw*, ce qui signifie *Pureté de la langue* [4]. »

D'après ce qui précède, il n'y a pas à douter de la capacité et de l'inclination de Joseph Kimchi à comparer l'hébreu avec l'arabe, et, en effet, on cite en son nom beaucoup d'exemples très intéressants de cette comparaison. Pourtant, un regard jeté sur le dictionnaire d'Abulwalid nous oblige de rabattre quelque chose sous ce rapport de la gloire de Joseph Kimchi, car nous trouvons que ses comparaisons linguistiques sont, pour la plupart, empruntées à son célèbre prédécesseur, et quelquefois nous sommes obligés de rectifier ou de compléter les observations de Joseph en ce sens d'après leur source, Abulwalid. Ce dernier fait joint au grand nombre d'explications semblables chez les deux auteurs et au caractère particulier des comparaisons quelquefois très profondes

[1] Geiger a donné une exposition de la vie et des œuvres de Jos. Kimchi dans *Oçar Nehmad*, t. I, p. 97-119.

[2] Avant-propos de sa grammaire ספר הזכרון, reproduit dans l'introduction de l'édition de Berlin du *Sefer ha Schoraschim* (p. xxv, sqq.). וידוע תדעו כי לשון הקדש נקראת עברית על שם עבר וכן אברהם העברי כי כאשר בלל ד' שפת כל הארץ ונפרדו שבעים (? suppl. עמים) איש איש ללשונו היה עבר אחד מהם ונשארה לו לשונו כאשר בתחלה.

[3] Introduction au *Rikmâ*, p. v, l. 2 de l'édition hébraïque (éd. Goldberg), p. 134, l. 4 sqq. de l'original arabe dans Munk, *Notice sur Abou'l Walid*, Paris, 1851.

[4] הלא לנו לדעת את המשפט בראותינו בעלי לשון אחרת מקפידים על לשונם ומישרים ארח הגיונם שלא יגועו במדבריהם ולא ישגו במשליהם ומתפארים בחכמה הזאת יותר מכל שאר החכמות ותקנו בה כמה ספרים בכמה שפתים וחכמי הגוים קראו שמה גרמטיקה וחכמי הישמעאלים קראו אותה אלנחו וזה פירושו צחות הלשון. Ibn Ezra lui aussi fait aux savants israélites de son temps (en France) le reproche de ne pas assez s'occuper de grammaire (voy. mon *Abraham Ibn Ezra als Grammatiker*, p. 24, note 104).

qu'ils établissent l'un et l'autre avec l'arabe, prouve qu'il s'agit effectivement d'emprunts faits à Abulwalid et non de rencontres fortuites. Passons aux exemples.

Sur le mot האטים (Isaïe, XIX, 3), Joseph Kimchi dit que la magie désignée par ce mot s'appelle aussi en arabe אלאטים (art. אט[1]). Ceci ne devient compréhensible que si nous voyons les explications d'Abulwalid sur ce mot (36, 14 sqq., inexactement citées par Gesenius, *Thesaurus*, p. 76 *a*) : « Il est probable que ce mot a de l'affinité avec l'expression arabe אלאטים, qui désigne tout bruit ressemblant au bruit produit par une selle ou une courroie neuve. האטים sert, d'après cela, dans le sens de Isaïe, XXIX, 4, à désigner les opérateurs des sciences occultes qui font surgir d'endroits cachés des voix fines, afin que ceux qui les entendent s'imaginent entendre la voix des morts, comme font ceux qui conjurent les morts. Le mot אטים se dit d'ailleurs du chameau et signifie son cri, son mugissement. » Ici Kimchi a attribué au mot arabe la signification, du reste douteuse, qu'il attribue au mot hébreu. En réalité, la dernière doit se déduire du sens plus général et un peu éloigné du mot arabe.

Sur Jérémie, III, 14, et XXXI, 32, J. Kimchi dit : « Le verbe בעל suivi de ב signifie dédaigner ; c'est ainsi qu'on dit en arabe du mari qui dédaigne et répudie sa femme : « בעל אלרגל[2] באלמרה » (art. בעל, comp. le commentaire de David Kimchi sur ces deux versets). Abulwalid n'explique d'après l'usage de la langue arabe que Jérémie, XXXI, 32 (102, 3-9 ; cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 223 *b*), mais chez lui, comme dans le Kâmûs, ces mots בעל אלרגל באמרה doivent s'entendre d'un homme qui a en horreur sa propre situation. Jos. Kimchi a évidemment lu באלמראה, *bilmarati*, au lieu de באמרה, *biamrihi*, et, de la chose dédaignée, il a fait une femme dédaignée.

Abulwalid, 173, 20, traduit les mots תהכרו לי (Job, XIX, 3) par l'arabe תהכרו מנّי, et explique : « Vous vous étonnez beaucoup à mon sujet. » Mais peut-être, ajoute-t-il, תהכרו doit-il être comparé à l'arabe כהר, quoique le *caph* se trouve là avant le *hè* ; ainsi כהרת אלרגל signifie « accueillir quelqu'un avec méchanceté et dureté. » David Kimchi cite le premier de ces deux rapproche-

[1] מין ממיני הכשפים שנעשה בכחת ... וכן כתב אדוני אבי ז"ל כי כן יקראו בלשון ערב אלאטים. Dans le Comment. *ad h. l.*, David Kimchi ne rappelle rien de cette comparaison.

[2] Le *waw*, dans אלרגול, représente le *dhamma* arabe. Comp. לאב אלרגול, plus loin, dans le Comment. de David Kimchi sur Osée, XIII, 5. Voy. aussi l'introduction de S. Landauer à son édition du *Kitâb al-Amânât wal I'tiqâdât* de Saadia, Leyde, 1880, p. XIV.

ments (art. הכר) au nom d'Abulwalid ; au lieu du second, il cite (*ibid.*) l'opinion de son père, d'après laquelle הכר signifie « effronterie », sens qu'il faut aussi donner aux mots הכרת פנים (Isaïe, III, 9 [1]). Comme le הכר arabe n'a pas ce sens, l'explication de Kimchi doit être considérée comme une reproduction inexacte du second rapprochement d'Abulwalid.

Sur ילבט (Osée, IV, 14; Prov., X, 8), Abulwalid dit (343, 34 sqq.) : « Deux explications peuvent être données ici, qui, toutes deux, rapprochent ce mot de l'arabe. On peut traduire, et cette explication est la plus plausible, ילבט בה avec le sens de « précipiter » (יצרץ), ou ילתבט « boiter avec proportion » (se dit de l'animal qui court en posant les deux pieds de devant à la fois). » Joseph Kimchi donne les deux interprétations (art. לבט, du Comment. des Prov.), mais, au lieu de יצרץ, il lit par erreur יטרץ, et traduit pour cette raison ימהר בו, et dans la seconde comparaison il met יתלבט (cinquième forme de לבט), au lieu de ילתבט (huitième forme), et traduit trop simplement par פוסח [2]. Gesenius, *Thesaurus*, p. 740 *a*, qui ignorait que la priorité de ces rapprochements appartient à Abulwalid, dit pour cette raison : « Joseph Kimchi *recté quidem confert arab.* לבט, *sed in festinandi et claudicandi potestatem detorquet.* »

מתרפקת על דודה (Cant. des Cantiques, VIII, 3). Abulwalid (686, 7) rend ces mots par l'arabe consonnant מתרפקה עלי חביבה et explique : « Se comportant à son égard avec amitié et amabilité. » De cette comparaison, qui tient compte de la préposition על, Jos. Kimchi ne retient que l'origine arabe dont il fait servir les dérivés רפאק (lisez רפיק), « compagnon » et רפאקה « compagnie » à l'explication de l'ἅπαξ λεγόμενον hébraïque (art. רפק), et il traduit en conséquence par מתחברת. Il paraît avoir subi ici l'influence d'Abraham ibn Ezra, qui, dans ses deux commentaires du Cantique des Cantiques, traduit le mot en question par מתחברת, et qui, sans autre indication, renvoie à l'arabe [3].

[1] ואמר כי בלשון ערבי הכר עזות פנים. De même dans le Comment. sur Isaïe, III, 9 : ודומה (אבי) ללשון ערב שאומרים הכר לעזות מצח. Dans le Comment. de Joseph Kimchi sur Job, XIX, 5 (p. 158), בלשון ערב הכר עזות מצח. Là-dessus repose l'explication de R. Lévi b. Gerson dans le Comment. sur Job, *l. c.*, אר יהיה מענין עזות מצח.

[2] David Kimchi, dans son Comment. sur Osée, rend d'abord ילבט par יכשל, ce qui correspond à la première explication d'Abulwalid (= ar. יצרץ) ; ensuite il donne, en se réclamant de son père, une explication pour laquelle il paraît aussi avoir utilisé l'explication d'Ibn Ezra, *ad l. l.* Le Commentaire sur les Proverbes de Moïse Kimchi, imprimé sous le nom d'Ibn Ezra et le Commentaire sur les Proverbes, édité par Driver (Oxford 1880) et attribué également à Ibn Ezra, rendent ילבט par יכשל.

[3] Dans ma liste des comparaisons des mots arabes chez Ibn Ezra (*Abraham Ibn Esra als Grammatiker*, p. 164-172), cet exemple a été omis. Omis également les

ברומים (Ezéchiel, XXVII, 24). Abulwalid explique ainsi ce mot (114, 22 sq.) : « Une espèce de vêtements précieux bariolés, d'un tissu solide composé de plusieurs fils. » La dernière indication est le sens spécial du mot arabe auquel le mot hébreu est comparé[1]. Joseph Kimchi compare celui-ci avec le même mot arabe, mais il donne à ce dernier le sens général de « beaux et magnifiques vêtements[2]. »

כאיש נדהם (Jérémie, XIV, 9). Abulwalid traduit ces mots (153, 20) par כרגל מדהום, et il ajoute : « c. à d. impuissant (originairement couvert מגשה), se dit d'un homme tellement accablé par un événement, que la force lui manque pour le détourner. » Joseph Kimchi dit (art. דהם) : « Beaucoup expliquent ce mot d'après l'arabe, où, pour désigner celui dont le cœur (le sens) est accablé (couvert) par la maladie, on emploie le terme מדהום[3]. » Joseph Kimchi désigne la défaillance par l'expression arabe גאטיה אלקלב et la décrit par ces mots : « Le cœur étant pris (couvert), maladie connue et mortelle », et il interprète de la même manière (art. גנן) l'hébreu מגנת הלב (Lament., III, 65). Cette dernière explication paraît être propre à Jos. Kimchi. Abulwalid fait aussi dériver מגנת de גנן, mais ne dit rien de sa signification.

Sur תלאובות, Osée, XIII, 5, Abulwalid rappelle d'abord (339, 1 sqq.) la phrase לאב אלרגל « l'homme a soif », ensuite le nom d'action לואב « soif », puis il cite le mot qui doit servir d'analogie et d'éclaircissement au mot hébreu : לאבה « pays chaud, brûlé, desséché par le soleil. » Joseph Kimchi se contente de citer la première phrase לאב אלרגל[4].

Voici d'autres comparaisons de l'hébreu avec l'arabe pour lesquelles Joseph Kimchi suit Abulwalid : ובראו (Ezéch., XXIII, 47) signifie « couper », d'après l'arabe אלברי[5]. — גלדי (Job, XVI, 15)

deux exemples suivants de comparaison avec l'arabe chez I. E : והבצלים והשומים (Comment. sur Nombres, XI, 5) ; טריד (Comment. sur Isaïe, I, 6).

[1] Les deux manuscrits du *Kitâb-al-usûl* ont אלמברומה, ce que M. Neubauer corrige avec raison en אלמברמה, part. pass. de la 4e forme. Joseph Kimchi a aussi אלמברומה.

[2] Art. ברם : והביא ראיה מלשון הערב שאומרים לבגדים הנאים מברומה. Dans le Comment. de David Kimchi, *ad h. l.*, שאומרים לבגדים הנאים והנכבדים תאב מברומה. Au lieu de תאב, il faut lire תיאב et non תוב, comme proposent les éditeurs du Dictionnaire des racines.

[3] D'après le Dictionnaire, il faut compléter ainsi le passage du Commentaire *ad h. l.* : ואדוני אבי ז"ל כתב כי מפרש[ים] אותו מן הערבי [שקורין] למי שהוא מכוסה [ה]לב מחולי מדהום.

[4] Dans le Comment. de D. Kimchi sur Osée, XIII, 5. Dans le Dictionnaire, D. K. invoque Abulwalid.

[5] Abulwalid, 111, 18, sans insister particulièrement sur l'analogie : מענאה אלברי

signifie, comme en arabe, « la peau[1]. » — וזהמתו (Job, XXXIII, 20). Abulwalid le compare (188, 17) avec זהם « puanteur »; Joseph Kimchi en fait autant[2]. — חך. Abulwalid (224, 4) traduit ce mot par אלחנך; Joseph Kimchi prouve, par ce mot arabe, que la racine de חך est חנך (art. חך). — לחם. Abulwalid (351, 27) traduit ce nom, d'après l'arabe, par « viande », dans les endroits suivants de l'Ecriture sainte : Lév., III, 11 (לחם אשה), Nombres, XXVIII, 2 (לחמי), Job, VI, 7 (לחמי), et Zephania, I, 17 (ולחֻמם). Joseph Kimchi donne la même explication aux mêmes endroits, à l'exception du premier (Comment. sur Job, VI, 7, p. 153). — Le mot מגל, « faucille », peut provenir, d'après Abulwalid (405, 4; comp. 363, 5), d'une racine נגל, comme l'arabe מנגל. Jos. Kimchi (art. מגל) argumente de la même façon. — ולא נס לחה (Deutér., XXXIV, 7) ne dérive pas, suivant Abulwalid, de נוס, « fuir », mais doit être expliqué suivant l'arabe, où נסّ signifie « se dessécher », se dit p. ex. du pain et de la viande. Joseph Kimchi s'approprie cette explication[3]. — בצלם (Ps., XXXIX, 7). Abulwalid (611, 2) l'explique, d'après l'arabe, par « ténèbres », אלטלאם. De même Jos. Kimchi[4]. — קפוד (Isaïe, XIV, 23). Abulwalid (661, 12) le traduit par אלקנפד. Jos. Kimchi a la même identification. Il cite aussi, à titre d'éclaircissement, le provençal tortega (français, tortue)[5]. — בני הרמכים (Esther, VIII, 10) est analogue à בני הסוסיות, puisque, dans l'arabe, רמכה signifie « jument[6]. » Ici Jos. Kimchi paraît, à première vue, suivre Ibn Ezra[7], mais le manuscrit de Rouen du dictionnaire d'Abulwalid (681, note 12) offre la même analogie, avec cette différence que אלרמך signifie « une espèce de cheval »,

ואלקטע. Kimchi (art. ברא), ודמוהו אדוני אבי ללשון הערב שאומר לכריתה אלברי.

[1] Abulwalid (136, 13); Jos. Kimchi, dans le Comment. *ad h. l.*, p. 157. Ibn Koreïsch avait déjà fait cette comparaison avant Abulwalid.

[2] Dans le Comment. *ad h. l.*, p. 164 : זוהמא בערבי ריח רע. Ou bien il y a ici une omission, ou le זוהמא, mot araméen, a été mis par erreur au lieu du terme arabe.

[3] Art. נוס. ואדוני אבי ז"ל פירש בספר הגלוי ולא יבש לחותו מלשון ערבי יבש הלחם נס אל כובז ויפה פירש. Il écrit כובז au lieu de *chubz;* voir là-dessus plus haut, p. 210, note 2.

[4] Art. צלם. David Kimchi cite ici les deux auteurs en même temps. וכתב ר' יונה אך בצלם כמו חשך וכן כתב אדוני אבי ז"ל ודמוהו (ודמוהו peut-être) בנקודה על הצדי (sic) ללשון הערב שאומר לחשך צלם. Dans les manuscrits arabes écrits en hébreu, on trouve souvent צ pour ט. Raschi explique aussi, d'après Dunasch, בצלם par בחשך.

[5] Art. קפד. וכתב א"א ז"ל כי קפוד הוא הנקרא בערבי קנפאד ונקרא בלעז טרטוגא. — קנפאד est pour קנאפד, pluriel de קנפד, comme on peut lire en effet dans le Comment. de David Kimchi sur Isaïe, XIV, 23, et XXXIV, 11.

[6] Art. רמך et art. אחשתרנים.

[7] Dans le Comment. sur Esther, d'après les deux recensions.

גנס מן אלכיל. — Sur למשעי (Ezéch., xvi, 4), David Kimchi (art. משע) cite, au nom de son père, deux explications, dont la seconde est empruntée à Abulwalid (396, 1-10), et suivant laquelle le mot signifie « pour la purification », d'après l'arabe תמשיע [1]. — ועורקי (Job, xxx, 17) est traduit par Abulwalid (551, 15) par l'arabe וערוקי. Voici en quels termes Joseph Kimchi explique ce mot (Comment. *ad lib.*, p. 163) : גידיי הגידים ערוק בערבי [2].

C'est ici le lieu de corriger une assertion de Gesenius (*Thesaurus*, p. 1280 *a*, רזח) d'après laquelle Joseph Kimchi aurait prêté à une racine arabe un faux sens. « Jos. Kimchius hanc radicem ab Arabibus de elatione vocis dici affirmat, sive ad lætitiam, sive ad fletum. » Fleischer, dans ses additions au *Neuhebräisches u. chald. Worterbuch* de Levy (III, p. 317 *b*), s'en rapportant à l'affirmation de Gesenius, dit : « Joseph Kimchi est, à ma connaissance, seul de son opinion à assurer ce fait. » Or, si nous nous référons au passage du Commentaire [3] de David Kimchi sur Jérémie, xvi, 5, qui a donné naissance à l'opinion de Gesenius, nous voyons que Joseph Kimchi ne trouve pas ce sens dans le verbe arabe רזח, mais dans la racine hébraïque qui est la même, et que ce n'est que pour corroborer son explication qu'il cite le nom arabe מרזיח, que Gesenius (*l. c.*) cite également. Voici, d'ailleurs, les termes mêmes de David Kimchi : ואדוני אבי ז"ל פירש כי מרזח הוא לשון הרמת קול בין לבכי בין לשמחה וכן הוא בלשון ערבי מרזח (sic). Ces paroles deviennent claires quand on les rapporte à la source d'où elles dérivent, c'est-à-dire à Abulwalid (Dictionnaire, 673, 23-30). Celui-ci dit expressément, en cet endroit, que מרזח signifie « élever la voix pour pleurer ou se lamenter, ou pour chanter et montrer sa joie » : מעני מרזח הו אעלאן אלצות באלבכא ואלתרח או באלגנא ואלפרח. Dans Jérémie, xvi, 5, ce mot, comme le prouve le contexte, a le premier sens. C'est ensuite seulement qu'Abulwalid cite le terme arabe מרזיח qui signifie « voix » [4] (צות). Par conséquent, ni Abulwalid ni Joseph Kimchi ne parlent du verbe רזח.

[1] Joseph Kimchi ajoute qu'en arabe l'ordre de laver la vaisselle s'exprime par אמשע. Ceci est également emprunté à Abulwalid (396, 9) : יקולון משע קצעתך אי אמסחהא ונטפהא ; il faut donc lire aussi chez Kimchi משע. Sur le אמסחהא qu'emploie Abulwalid pour éclaircir la formule en question, Joseph Kimchi dit : ויתכן שהיה אמשע אצלם כמו אמשח.

[2] Dans le Dictionnaire de David Kimchi (art. ערק), la comparaison est anonyme ; elle se trouve d'ailleurs déjà chez Ibn Koreisch et Dunasch, puis chez Ibn Ezra.

[3] Il ne peut s'agir du Dictionnaire où D. Kimchi ne mentionne pas l'opinion de son père.

[4] En cela Abulwalid est d'accord avec Firûzâbâdî, qui, contrairement à Gauhari, admet que מרזיח signifie seulement « la voix » et non « quelqu'un qui a une forte voix. » Voy. Gesenius, *l. c.* ; Fleischer, *l. c.*, p. 318.

Viennent maintenant des comparaisons de mots arabes faites par Jos. Kimchi sans qu'elles se trouvent également chez Abulwalid. Joseph Kimchi prouve que la racine de אומה, אמים « nation » est אמם, de l'arabe אלאמם, pluriel de אלאמّה (art. אם vers la fin). Abulwalid (27, 6) traduit bien aussi ce mot hébreu par ce terme arabe, mais il s'en tient à la racine אום. — יחרף (Job, XXVII, 6) a, selon Kimchi, le sens de « reculer », et il le motive par l'arabe אנחרף, qui est identique pour le sens à l'hébreu נסוג אחור[1]. Suivant Abulwalid (249, 23), יחרף se rattache à חרפה « honte », comme le participe חרפי (Prov., XXVII, 11). — Tandis qu'Abulwalid (266, 8) n'invoque la racine arabe טען, « percer », que pour le מטעני חרב d'Isaïe, XIV, 19, J. Kimchi (art. טען) la trouve aussi dans טענו את בעירכם (Gen., XLV, 17), car il explique : « Aiguillonnez vos troupeaux pour les faire avancer », comme on dit en arabe אטען אלחמאר, « aiguillonne l'âne. » — מהול (Isaïe, I, 22) n'est pas expliqué par Abulwalid. Joseph Kimchi le traduit par « mêlé », et il cite l'analogie de la racine arabe identique par le son[2]. On ne voit pas bien comment il a pu trouver cette explication dans le verbe arabe qui signifie « être lent[3] ». — Pour expliquer le verbe עודד (Ps., CXLVI, 9 ; CXLVII, 6 ; XX, 9), il se sert de la formule arabe אעוּדני « aide-moi, soutiens-moi[4] ». Il paraît que, selon lui, la racine est עוד ; pour Abulwalid, la racine est עדד (505, 6). — פדן (Gen., XXV, 20). Il identifie ce nom, comme Ibn Koreisch et Ibn Ezra, avec le mot arabe פדّאן signifiant « champ » (art. פדן). Abulwalid n'a pas du tout ce mot, peut-être parce qu'il le prend pour un nom propre. — De ויצבט (Ruth, II, 14) il rapproche, d'une façon remarquable, l'arabe צבט « saisir » (art. צבט); Abulwalid n'explique pas du tout ce mot. — Dans le mot קינו (II Sam., XXI, 16) il reconnaît l'arabe אלקנאה « lance », mot que Abraham Ibn Ezra a utilisé pour expliquer le mot קנה (Ps., LXVIII, 31)[5].

[1] C'est ce qu'il dit dans l'art. חרף. Dans le Comment. *ad h. l.*, p. 162, ובלשון ערבי אומר לדבר שהוא באלכסון מנחרף. Lévi b. Gerson, dans son Comment. sur ce chap., suit la même explication, puisqu'il rend יחרף par ישה. Il ramène même à cette explication le mot נחרפת (Lévit., XIX, 20).

[2] David Kimchi, dans le Comment. *ad h. l.* : ואדוני אבי הביא לו חבר מהערבי אלמוהל ; dans le Dictionn. (art. מהל) : והביא לו ראיה אדוני אבי ז"ל מהערבי שאומר לדבר המעורב מהלא מהלי.

[3] Gesenius, *Thesaurus*, p. 772 *b*, dit là-dessus : « Singularis est observatio Kimchii, sed minus apta videtur *ad h. l.*, nam מהלא nihil aliud est atque lente, sensim, quod miscendi verbo apponi potest, sed ad ipsam mixtionem non pertinet. »

[4] Art. עדד, où il faut lire, avec Biesenthal et Lebrecht, אעודני, au lieu de אעדדני.

[5] Pourtant, dans l'idée de Joseph Kimchi (que David K. cite dans le Comment. sur II Sam., XXI), ce n'est pas la lance, mais son bois (עץ הרמחים) qui s'appelle

Voici la rapide énumération des autres cas où l'interprétation émise au nom de Joseph Kimchi se trouve dans Abulwalid et lui appartient à titre de priorité[1] : לאדו, Job, XXXVI, 27 (art. איד, 38, 7 s.). — אחשדרפנים, Esther, VIII, 9 (art. אחשדרפנים[2], 78, 13 s.; comp. *Rikma*, p. 54). — בכור מות, Job, XVIII, 13 (art. בכר, 93, 1 s.). — ויסלו, Job, XIX, 12 (art. סלל, fin; cf. Comment. *ad. h. l.*, p. 158, 483, 20). — בדיו, Isaïe, XVI, 6 (art. עבר fin, 83, 12). — הערבים, I Rois, XVII, 4 (art. ערב, 547, 17)[3]. — יצפנו, נצפנה, Proverbes, I, 11, 18 (art. צפן, 618, 19). — תשועה, Ps., CXLIV, 10 (art. שוע, 710, 16)[4]. — שוק על ירך, Juges, XV, 8 (art. שוק, 711, 12; tous les deux d'après le Targum). — שלום pris adjectivement comme dans Genèse, XLIII, 27; I Sam., XXV, 6 (art. שלם, 728, 25). — שמטו הבקר, II Sam., VI, 6 (art. שמם, fin, 731, 24). — באשמנים, Isaïe, LIX, 10 (art. שמן, fin, 732, 18). — Sur le commentaire de Joseph Kimchi sur Job, XI, 12 (p. 155), comp. Abulwalid, 90, 14 sqq. — Sur כחשי, XVI, 9 (p. 157), comp. 314, 24. — Sur בצר, XXII, 24 (p. 160), comp. 105, 11. — Dans le *Michlôl*, p. 173 *a* (type מפעה), David Kimchi cite, au nom de son père, une explication sur Koh., III, 19, qui repose sur celle d'Abulwalid, 109, 2 sqq.

Il y aurait lieu de rechercher jusqu'à quel point Joseph Kimchi est tributaire d'Abulwalid dans ses vues grammaticales et exégétiques et dans quelle proportion il est indépendant de lui. Un pareil examen aurait un intérêt d'autant plus général que les vues grammaticales de Joseph Kimchi ont, par l'intermédiaire de ses fils, Moïse et David, été dominantes pendant des siècles, tandis que les idées d'Abulwalid et aussi le système de Hayyûg, sur qui repose celui d'Abulwalid, ne sont arrivés à une autorité durable qu'autant qu'ils ont été cités et employés dans les travaux des Kimchides. Mais l'histoire de chaque science n'a pas seulement à montrer

[1] Nous indiquons d'abord la citation du Dictionnaire de D. Kimchi, ensuite celle du *Kitâb-al-usûl* ou du *Rikmâ* d'Abulwalid.

[2] Abulwalid explique le mot suivant les deux parties qui le composent : אחשדר signifie pour lui « prince, vizir », פנים indique la présence du roi, l'ensemble a le sens de רואי פני המלך (Esther, I, 14), les grands qui entourent constamment la personne du roi. Joseph Kimchi va plus loin, il partage le mot en trois parties אחש qui signifie « grand » en araméen (dans l'art. רמך : en persan) et דר, demeurer, par conséquent les grands qui demeurent auprès du roi.

[3] Les deux auteurs ne sont d'accord que pour dire que ce n'étaient pas des corbeaux qui nourrirent Elie, mais, d'après Abulwalid, c'étaient des grands, des gens considérés, ce qui est le sens du mot, comme התערבות (II Rois, XIV, 14); d'après Joseph Kimchi, c'étaient des négociants, cf. ערבי מערבך (Ezéch., XXVII, 27).

[4] ענין תשועה בלשון ערבי אל גאתה והוא קבול שועה. Cela revient au ודו גות ואסתגאתה, par lequel est traduit, dans Abulwalid, שוע (Job, XXX, 24), שועה (Jér., VIII, 19), et תשועה. Au lieu de אל גאתה, il faut peut-être aussi lire dans Joseph Kimchi אסתגאתה.

grosso modo la marche de son développement, elle doit aussi faire voir dans le détail ce que les fondateurs, continuateurs et propagateurs de cette science ont fait pour elle. Les services de Joseph Kimchi, dans le domaine de la linguistique et de l'exégèse bibliques, gardent leur valeur, même si l'on en retranche ce que la piété ou l'inexactitude de son fils lui a attribué, et ce qui appartient à celui qui fut le maître ou le modèle de tous les deux. Mais c'est un devoir de justice de garantir les droits de priorité d'un homme comme Abulwalid qui, lui-même, a reconnu avec une sollicitude extrême ce qu'il devait à ses prédécesseurs, particulièrement à Hayyûg. C'est l'accomplissement de ce devoir qu'a eu en vue le travail qu'on vient de lire.

Budapest, décembre 1882.

W. Bacher.

LES PIERRES TUMULAIRES HÉBRAÏQUES

DE DIJON

Le séjour des Israélites dans l'ancien duché de Bourgogne pendant le moyen âge est constaté par les chroniqueurs du temps et par des chartes ou édits émanant des autorités de l'époque. Leur activité commerciale se faisait sentir là comme partout ailleurs. Dans un grand nombre de villes ils se groupèrent en communautés. Ils étaient si nombreux à Baigneux, que cette ville obtint le nom de Baigneux-les-Juifs [1]. Dijon, Châtillon-sur-Seine, Beaune, Nuits, Arnay, Saulieu, Fontaine-Française, etc., et, dans un rayon plus étendu, Châlon, Autun, Tournus, Nevers, Mâcon, renfermaient des quartiers ou des rues des Juifs [2]. Toutefois il semble que le droit de séjour leur fut accordé plus aisément que celui de posséder en toute propriété un terrain consacré à l'ensevelissement des morts. Ils durent éprouver des difficultés à cet égard, c'est pour ce motif que la clause permettant l'établissement d'un cimetière israélite était soigneusement relatée dans les actes publics [3]. A Dijon, le cimetière juif était situé derrière le quartier juif, qui comprenait l'ancienne rue du Grand-Potet, la rue Piron et la place Saint-Georges. Il devait s'étendre assez loin, car l'on a découvert des squelettes de cette provenance dans la rue Buffon et des pierres tumulaires, entières ou brisées, en très grand nombre, à la place

[1] « L'on présume, dit Courtépée, que c'est dans la rue Vergier-au-Duc que se trouvait la synagogue des Juifs, qui, attirés par le commerce, ont donné le nom à Baigneux. Ils furent expulsés de cette ville par Jean-le-Grand, sur l'ordre du duc Philippe, vers 1420. » Voy. Courtépée, *Description du duché de Bourgogne*, t. IV, p. 211, 2e édit., Dijon, 1848.

[2] « Il y a peu de villes où il n'y ait une *rue des Juifs* » (Courtépée, *ibid.*, p. 108).

[3] Le cimetière des Juifs de Dijon se trouvait rue du Grand-Potet (rue Buffon actuelle). Courtépée, *loc. c.*

Rameau. Un document publié dans cette *Revue*[1] constate la grande valeur pécuniaire de ce cimetière. Il y est rapporté que la moitié de l'emplacement fut accordée, en 1331, par Eudes IV, duc de Bourgogne, à l'abbaye de Bussière, et estimée 600 livres, « somme énorme pour le temps. » Même après l'expulsion générale des Israélites de France, en 1306, nous trouvons encore les Juifs fort répandus en Bourgogne, mais leur cimetière n'est plus toléré près de la ville de Dijon [2], il est transféré à douze kilomètres de là, au lieu dit « les baraques de Gevrey », sur la route de Beaune. Ces baraques, dit Courtépée, étaient placées à cent pas à l'est du grand chemin. Il n'y a pas de Juif, ajoute le même auteur, qui n'aille, en passant, faire sa prière sur ces tombes. Cependant, sous la domination du duc de Bourgogne, Philippe le Hardi, les Juifs de Dijon furent autorisés, en 1373, à acheter un terrain près de la ville pour en faire leur cimetière, moyennant une redevance d'un franc d'or par tête. Ils conservèrent ce champ de repos jusqu'en 1395, époque où ils furent contraints de quitter définitivement le pays de la Bourgogne [3]. Il est donc probable, d'après ce qui précède, que les pierres tumulaires hébraïques, découvertes dès 1803 jusqu'à nos jours dans l'ancien périmètre de la ville de Dijon, proviennent des divers emplacements des anciens cimetières israélites de cette ville. Elles ne portent aucune date et ont été, la plupart, mises au jour et confondues avec les moellons de l'antique *castrum*, lorsqu'on a creusé le sol pour aménager la place Rameau actuelle afin d'élever des constructions y attenantes [4]. D'autres ont été trouvées rue Vauban dans les caves de l'ancien hôpital Saint-Fiacre [5]. Quelques archéologues bourguignons font remonter ces pierres aux premiers siècles de la monarchie, en se fondant sur l'ancienneté des mu-

[1] Tome III, p. 125.

[2] Il n'est pas impossible que les Juifs de Bourgogne aient eu, comme ceux d'Alsace, des cimetières communs, qui servaient à plusieurs communautés. Zunz, *Zur Gesch.*, p. 399, et Depping, *Les Juifs dans le moyen-âge*, p. 269, parlent de l'ancien cimetière de Dijon.

[3] Courtépée, *ibid.*, t. I. Les passages intéressants qui concernent les Juifs de Dijon sont p. 108, et appendice, p. 442.

[4] Les archéologues de la Côte-d'Or se sont occupés de ces tombes sépulcrales. Nous citerons, entre autres, et d'après l'ordre chronologique, 1° Courtépée, *Description du duché de Bourgogne*; 2° Baudot-Lambert, *Observation sur un passage de Millin*, p. 118, Dijon, 1808 ; Roget de Bolloguet, *Origines dijonnaises*, p. 140, Dijon, 1851; et en dernier lieu, Clément Janin, *Notice sur la communauté israélite de Dijon*, p. 12 et ss.; Dijon, 1879.

[5] M. Clément (*Notice*, p. 15) dit « qu'il y a 23 tombes ou fragments au musée des antiquités de Dijon ; 15 admirablement conservées dans l'ancienne maison Baudot (rue du Vieux-Collège), et deux fragments chez M. le docteur Marchant, rue Berbisey. » Notre liste jointe à celle de M. Neubauer porte à 37 les inscriptions hébraïques que nous avons eu soin de déchiffrer tant au Musée que dans les maisons Baudot et Marchant.

railles, dont on les a extraites en partie, et sur la forme des lettres de ces inscriptions, la beauté du ciseau et la profondeur du tracé. On y reconnaît, dit M. Clément, la main d'ouvriers habiles, et certes, ce ne sont pas les monuments épigraphiques des VIIe et VIIIe siècles qui présentent ce caractère [1]. D'autres croient que ces inscriptions datent du VIIe ou du VIIIe siècle. Nous devons faire observer tout de suite que les lettres hébraïques ne sont pas également bien gravées sur toutes ces inscriptions. Bon nombre d'entre elles dénotent une certaine inexpérience de l'ouvrier. Quant à la forme des pierres, elles sont tantôt coniques, tantôt angulaires ou coupées en pointe. La face écrite en est polie, et le reste est brut. Ces pierres, étant posées debout, selon l'usage d'aujourd'hui, s'enfonçaient à moitié dans la terre. La lettre מ' (maçéwa, *stèle*) se trouve à la tête de presque chacune de ces inscriptions funéraires, et la formule abréviative הנ"ר s'y rencontre fréquemment [2]. Pour nous, nous estimons que ces pierres funéraires appartiennent probablement à une époque plus récente, entre le Xe et le XIVe siècle. Nous appuierons notre opinion sur des considérations particulières que nous présenterons plus loin, et surtout sur l'examen des noms des personnages dont ces tombes rappellent le souvenir, examen qui a été complètement négligé jusqu'à ce jour.

M. Neubauer a publié dans les *Archives des missions scientifiques* [3] quelques-unes de ces inscriptions transcrites par lui au musée de Dijon. Voici la copie des noms qu'il a recueillis :

1. — Siona ציונה, fille de Rabbin Samuel.
2. — Esther, fille du saint Isaac.
3. — Isaac, fils d'Aron.
4. — Simha, fille de R. Simson.
5. — ... Josué... de R. Joseph.
6. — Bethsabé, fille de Jacob.
7. — R. Simson, fils de R. Menahem.
8. — Menahem, fils du saint Isaac.

Nous sommes heureux de pouvoir reproduire aujourd'hui vingt-neuf inscriptions nouvelles, telles que nous avons encore pu les déchiffrer, soit au Musée de Dijon, soit dans des maisons particulières [4] :

[1] Clément, p. 15 et 16.

[2] הנ"ר pour הנגיד l'honorable, ou הנכבד רבי, le vénérable rabbin, ou הנעלה, l'éminent. La même qualification se trouve sur une pierre tumulaire de Mâcon, t. V, p. 106, et t. III, p. 4 ; voir aussi *Conteros hameconén*, de Jellinek, p. 58.

[3] T. I, 3e série, p. 565.

[4] Nous avons tr[illegible] tombes chez M. le docteur Marchant, rue Berbisey, et

1 ר׳ אברהם ב׳ הק׳ ר׳ יצחק
2 אברהם ב׳ שלמה
3 אליעזר ב׳ יחזקאל
4 אליעזר בה״ר שמשון
5 בונה ב׳ הק׳ ר׳ שמשון
6 חזקיה ב׳ הנ״ר מרדכי
7 חנה ב׳ ר׳ אברהם
8 חנן ב׳ משה
9 ידיה ב׳ רחביא
10 יואטה ב׳ ר׳ יצחק
11 יוסף ב׳ יצחק
12 יהושע [ב׳] הנ״ר יוסף
13 יצחק ב׳ יצחק
14 יצחק ב׳ שמחה
15 לאה ב׳ יצחק
16 ר׳ לוי ב׳ ה״ר יצחק
17 מנחם ב׳ יחזקאל הכוהן
18 מרונה ב׳ הר׳ אברהם
19 מרדכי ב׳ ר׳ טוביה
20 נפתא ב׳ הר׳ רחביא
21 פלוראת ב׳ ר׳ נתן
22 שמואל ב׳ שמחה
23 שמואל ב׳ שמשון (שמעון ?)
24 הק׳ שמחה ב׳ הר׳ יצחק
25 הר׳ שמשון הימן ב׳ שמואל
26 שרה ב׳ חנה
27 שרה ב׳ ר׳ קרשביא
28 . . . בת ר׳ לוי
29 . . . ר׳ מאיר

Voici la transcription française de ces noms :

1. R. Abraham ben (fils de) Isaac. — 2. Abraham ben Salomon. — 3. Eliézer b. Ezéchiel. — 4. Eliézer b. R. Simson. — 5. Bona, fille de R. Simson. — 6. Hiskiyya b. R. Mordecaï. — 7. Hanna, fille de R. Abraham. — 8. Hanan b. Moïse. — 9. Idia, fille de Rehabia. — 10. Ivette, fille de R. Isaac. — 11. Joseph b. Isaac. — 12. Josué b. R. Joseph. — 13. Isaac b. Isaac. — 14. Isaac b. Simha. — 15. Léa, fille de R. Isaac. — 16. R. Lévi b. Isaac. — 17. Menahem b. Ezéchiel Haccohen. — 18. Mérona, fille de R.

[illegible] dans l'ancienne maison Baudot, rue du Vieux-Collège. Le reste appartient au musée de Dijon. Dans la liste qui va suivre les n°s 7 et 17 se trouvent dans la [illegible] de M. Marchant, les n°s 1, 2, 4, 5, 8, 9, 12, 16, 19, 21, 22, 26, 28, 29, dans la [illegible], les autres numéros au musée de Dijon.

Abraham. — 19. Mordecaï b. R. Tobia. — 20. Nappecha, fille de R Rehabia. — 21. Fleurette, ou Flora, fille de R. Natan. — 22. Samuel b. Simha. — 23. Samuel b. Simson (ou Siméon). — 24. R. Simha b. R. Isaac. — 25. Simson Heiman b. Samuel. — 26. Sara, fille de Hanna. — 27. Sara, fille de R. Cresbia. — 28. .... fille de R. Lévi. — 29. .... R. Meir [1].

Il n'est pas impossible que, parmi les nombreux rabbins nommés ci-dessus, il y en ait dont les noms se retrouvent dans la littérature juive du moyen âge. L'élan donné aux études par les écoles du nord-est de la France, sous l'inspiration des célèbres rabbins Guerschom, Raschi et Rabbénou Tam, n'a pas dû s'arrêter aux limites de la Champagne. Des rapports suivis et de bon voisinage existèrent probablement entre les chefs des synagogues de la Bourgogne et ceux de Troyes et de Ramerupt. Le rituel de prières et de poésies religieuses connu sous la dénomination de *Siddour Raschi* ou *Mahzor de Vitry* fut sans doute répandu dans les nombreuses communautés israélites de l'ancien duché de Bourgogne, mais elles avaient aussi un Siddour à elles, le *Siddour* de la liturgie bourguignonne, סדר של ברגונא או בורגניא [2]. Luzzatto possédait une copie manuscrite de ce dernier ouvrage. Les Tosafistes et en particulier R. Isaac (ר"י) citent un minhag (coutume liturgique) qui semble avoir été celui du pays où ils résidaient : וכן היו נוהגי' בכל ארץ בורגנ"יא [3]. Il résulte de là que les rabbins de la Bourgogne, en établissant une liturgie spéciale à l'usage des communautés de leur contrée, devaient jouir d'une certaine autorité spirituelle et d'une réputation scientifique incontestable.

Nous allons exposer successivement les données que nous avons pu réunir concernant les rabbins que nous croyons originaires de la Bourgogne.

[1] Remarquons tout d'abord que les noms de femme qui se trouvent sur ces inscriptions, tels que Iviete, Merona, Hanna, Bona, Siona, Nappecha, Idia, Flora, ne sont usités qu'au moyen âge, du xe au xive siècle environ. Iviete, nom que l'on trouve sur la liste des Juifs de Paris de 1292, publiée par M. Isid. Loeb, *Revue*, I, p. 69. Dans un mémorial du xie siècle on trouve ירנא (*Controv. ham.*, p. 10). — Merona et Hanna se trouvent également sur la liste des Juifs de Paris. — Les Tosafistes mentionnent « les filles de R. Abraham, כן עשו בנות ריבינו אברהם (*Berakhot*, 45 *b*). — La fille du célèbre Raschbam s'appelait Merona (Rosin, *Raschbam*, p. xi). — Bona, en allemand *Gute* (Zunz, *Zur Geschichte*, p. 407), inscrite sur une tombe du xie siècle. (Voir *Nafschot Çaddiqim*, n° 7). — Flora, en allemand *Blume* (Zunz, *ibid.*, p. 406). — Idiah, peut-être *Itta* en allemand (Zunz, *l. c.*, p. 407 *a*).

[2] Luzzatto, *Lettres* (hébr.) p. 581 et ss; Zunz, *Ritus*, p. 33 : מחזורים שבבורגניא *rituels de Bourgogne*, note *a* ; *ibid.*, תפלות צרפתיות, rituels français. Zunz cite jusqu'à neuf fois la liturgie bourguignonne.

[3] *Baba Qamma*, 58.

1° *Rabbi de Dijon*, רבי מדיגון. Ce rabbin, cité dans l'ancienne compilation *Daat Zeqênim*, semble avoir vécu vers l'an 1250 [1]. Serait-il le même que celui qui est mentionné sous le nom de *Rabby* dans un registre manuscrit des créances et biens des Juifs, après leur expulsion en 1306 [2]? Ou bien serait-il le tosafiste nommé R. Méir de Bourgogne, הר"ר מאיר מבורגו"ניא [3]? En ce dernier cas, il serait de date encore plus récente. Un R. Méir est nommé dans le rituel de Bourgogne [4]. Au n° 29 de nos inscriptions tumulaires, nous lisons également le nom de R. Méir, ר' מאיר. Les nombreuses compositions liturgiques (piutim) signées simplement « Méir » seraient-elles l'œuvre du rabbin de Bourgogne, ou de son homonyme Méir b. Isaac d'Orléans (vers l'an 1100 [5])?

2° *R. Simha Hazzan* [6] ר'שמחה חזן, vers 1260. Un manuscrit hébreu du XIIIe siècle parle d'un R. Simha [7]. Zunz établit avec raison que l'usage des rituels (Mahzorim) doit être attribué aux anciens Hazzanim, qui étaient à la fois poètes et officiants [8]. L'auteur anonyme de notre *Mahzor de Bourgogne* serait peut-être R. Simha ou R. Méir. Inutile de rappeler que le nom de R. Simha se trouve fréquemment sur nos inscriptions tombales.

3° Parmi les rabbins, coopérateurs ou propagateurs de la liturgie bourguignonne, il convient de citer R. Eliézer b. Aaron, אליעזר ב' אהרן, et R. Tobia b. Elia טוביה ב' אליה, qui étaient en même temps les disciples de rabbins français de la Champagne [9]. Un R. Eliézer b. Jehouda recueille le Mahzor que son maître Menahem b. Joseph avait composé en Champagne [10].

4° R. Eléazar, ר'אלעזר. Ce rabbin, auteur du livre שערי הפנים, et dont le Semaq (סמ"ק), de Zurich, rapporte un extrait, était originaire de la Bourgogne [11]. Un poète Eléazar est cité dans le Mahzor de Bourgogne [12].

5° R. Joseph, b. Méir, de Saulieu (arrondissement de Semur) (הר"ר יוסף ב' מאי' משיי"לו ou שיא"לו). Ce rabbin serait-il le fils du

[1] Zunz, *Zur Geschichte*, p. 91.
[2] Voir Simonnet, dans *Mém. de l'Acad. imp. de Dijon*, année 1865, p. 406, d'après le Registre des créances des Juifs, ms. aux archives de la Côte-d'Or; t. XIII.
[3] *Maccot*, 4 *a*; Zunz, *ibid.*, p. 53 et 91.
[4] Luzzatto, *Lettres*, p. 586. Le *Paanéah raza* (section *Éqeb* et *Tazria*) et *Teschoubot Hakhmè Çarfat* (Vienne, 1881, p. XXII) comptent également parmi les exégètes français un R. Méir. Cf. Zunz, *Ritus*, p. 63.
[5] Landshut, *Amouda ha-aboda*, p. 167 et 168.
[6] Zunz, *Z. G.*, p. 91.
[7] Manuscrit (hébreu) des arch. département. de la Côte-d'Or, B. 10410, p. 5 et 43.
[8] *Ritus*, p. 21.
[9] *Ibid.*, p. 63; Azulaï (*Vaad* 9) dit explicitement « R. Tobia de Bourgogne. »
[10] *Ibid.*, p. 28.
[11] *Ibid.*, p. 213.
[12] Luzzatto, *Lettres*, p. 583.

R. Méir de Dijon, dont il est parlé plus haut[1] ? Le livre *Daat Zeqênim* le cite comme un disciple de Raschi[2]. Courtépée parle d'une ancienne famille « Jaquin » (Isaac), de Saulieu, et le registre des créances compte plusieurs personnes de ce nom. Saulieu était, au moyen âge, une ville fortifiée d'une certaine importance. Dans la même région, comme à Avalon, à Autun, à Tournus, etc., se trouvaient des agglomérations israélites[3]. A propos de Tournus, nous trouvons un tosafiste originaire de cette ville, « R. David, de Tournus » דורני"ש. Peut-être, au lieu des « gloses de Gournis » תו' גורני"ש, faut-il lire, « de Tournus » דורני"ש[4]. L'histoire a enregistré l'épisode du fameux Jocesinus (Joseph), de Tournus, qui, à la tête d'une bande de révoltés, se battit vaillamment, en 1230, contre les troupes régulières de saint Louis[5].

6° Enfin, rappelons encore pour mémoire un manuscrit précieux, composé de 24 livres (sans doute, les 24 livres canoniques de l'Ancien Testament), qui fut inventorié en 1306, et revendu ensuite, dit Simonnet, aux Juifs pour 25 livres d'or[6]. Azulaï rappelle, au nom d'Obadia, de Bertinoro, qu'un rouleau manuscrit du Pentateuque, remontant à une haute antiquité, était conservé en Bourgogne, rouleau que Maïmonide a consulté, lorsqu'il composa son exemplaire-modèle de la loi à l'usage de ses contemporains. Serait-il question ici d'une partie du manuscrit saisi en 1306[7] ?

Il ressort clairement des détails qui précèdent que du xe au xive siècle les rabbins qui séjournaient dans la Bourgogne ne restèrent point indifférents au mouvement intellectuel qui s'était produit dans la Champagne. La plupart de nos inscriptions hébraïques ci-dessus datent probablement de cette époque. En nous appuyant sur cette hypothèse, nous reconnaîtrons plus facilement quelques autres noms gravés sur ces tombes. Ainsi, au n° 1 de notre liste, nous lisons : R. Abraham, fils du saint R. Isaac. Cette dénomination indique clairement un tosafiste cité par Zunz[8] et par M. Zadoc Kahn[9]. R. Tam le nomme notre collègue, חברנו[10],

[1] Zunz, *Z. Gesch.*, p. 58 et 98, et *Ritus*, p. 65.
[2] Page 23, éd. de Varsovie, 1876.
[3] L'on m'a assuré que l'on voyait encore, il y a quelques années, à Autun, des pierres de tombes hébraïques, près de l'ancien château de cette ville.
[4] *Z. G.*, p. 42.
[5] Courtépée, I, p. 108.
[6] *Mém. de l'Acad. de Dijon*, p. 146 et ss. Voyez également, « Rouleau manuscrit des biens saisis des Juifs », conservé aux arch. départementales de la Côte-d'Or, B., n° 10,410.
[7] Azulaï, *Vaad*, art. *Obadia*.
[8] *Zur Geschichte*, p. 48.
[9] *Revue*, t. III, p. 4.
[10] *Teschoubot Hakhmè Çarfat*, p. xvii.

le livre *Hapardès* le mentionne également[1], et les recueils exégétiques, *Paanéah* et *Imré noam* le comptent parmi les rabbins français. Quant à R. Isaac le saint, signalons un R. Joseph, fils du saint R. Isaac (année 1250) mentionné dans un ancien commentaire sur le Pentateuque. Landshuth le considère comme un poète liturgique. Chose étrange, une épitaphe, toute semblable à la nôtre « Abraham, fils du saint R. Isaac », de l'année 1392, se trouve à Zurich, en Suisse[2].

Au n° 23, nous trouvons un R. Samuel, fils de Simha. Ne serait-ce pas, par hasard, le père du R. Simha, fils de Samuel, auteur du Mahzor de Vitry?

Un R. Simson (n° 26) est cité parmi les exégètes bibliques (an. 1300), et un autre, parmi les *naqdanim* ou ponctuateurs[3].

Un Kresbia est connu comme Naqdan. R. Tam cite un R. Kresbin[4].

N°s 8 et 22, les noms de R. Mosché et de R. Nathan sont mentionnés dans le livre *Hapardès*, ainsi qu'un R. Lévi[5] (n°s 17 et 28).

Un R. Isaac b. Menahem, tosafiste, et un autre du même nom, ponctuateur, sont rapportés dans Zunz[6] et descendent peut-être de notre Menahem b. Isaac.

Un Samuel, b. Simson, b. Samuel, connu comme *Sofer* (écrivain sacré) désignerait-il notre Simson? (n° 24); un tosafiste porte également ce nom[7].

Un Aaron, le Français הצרפתי est rappelé dans le *Paanéah raza*, il se trouve de même dans notre ms. B. 10410[8].

Outre les considérations qui précèdent, nous croyons utile de faire remarquer que, jusqu'à ce jour, on n'a pas trouvé, ni dans le nord de la France, ni en Allemagne, des pierres sépulcrales juives antérieures au xe siècle. L'écriture de nos inscriptions n'a d'ailleurs aucun caractère archaïque. Il est donc hors de doute, pour nous, qu'elles sont postérieures au xe siècle, probablement même au XIIe siècle.

Dijon, avril 1883. M. GERSON.

[1] Au paragraphe 242 on lit : הרב ר' אברהם ; et ailleurs, הר' ר' אברה' הכהן ; dans notre manuscrit B, 10410 des Arch. de la Côte-d'Or, nous trouvons un R. Abraham, un R. Abraham, médecin, un R. Abraham Cohen, נק f°s 2, 7, 8, 10, 15, 21 et 54, et un Abramin de Pontarlier, אברהמין מפונטרליאה.

[2] *Z. G.*, p. 416.

[3] *Ibid.*, p. 84.

[4] *Teschoubot Hakhmé*, art. R. Tam.

[5] N°s 168, 181, 233, et *Liqoutim*, p. 116; un R. Nathan est cité dans notre manuscrit parchemin.

[6] *Z. Gesch.*, p. 47, 192, 117.

[7] *Ibid.*, p. 165, et *Hakhmé*, p. XXIII.

[8] Page 7.

compte, tout cela, à partir de ce jour, pendant toute une année.

Ainsi, pendant tout ce laps de temps, ces mêmes Juifs peuvent demeurer à Haguenau, ou dans toute autre localité de l'Alsace qui leur convient.

Là, il leur est permis de prêter de l'argent à intérêts, d'acheter, de vendre et de jouir de tous les droits, libertés et autres privilèges, qu'ont eus jusqu'à ce jour les Juifs, leurs prédécesseurs.

Ils ne doivent faire aucun acte public, sans prendre à témoin deux bourgeois ou deux Juifs habitués de l'endroit où ils résident.

Ils ne doivent servir que le saint empire de notre maître le roi, et nous-même. Et pour cette autorisation, et pour ce laps de temps, ils nous ont versé onze florins, en espèces sonnantes, somme dont nous nous contentons parfaitement.

C'est pourquoi aussi nous les soutiendrons loyalement et fidèlement, et nous les protègerons et pour nous et pour le roi, tant que nos moyens nous le permettront, sans aucune autre garantie.

Après s'être ainsi mis en règle envers l'empereur, il lui fallait encore être agréé par la ville. Il dut intercéder pendant plusieurs semaines, et enfin, comme l'argent était rare, qu'une année était bien vite passée, Haguenau consentit, le 17 janvier 1387, à le recevoir moyennant dix livres Strassburger Pfenning (à 16 fr. 80 = 168 fr.). Comme quittance elle lui donna le revers qui suit :

Nous, maître et conseil de Haguenau, faisons savoir par les présentes que nous avons pris sur nous, et prenons sur nous, suivant cet acte, pour nous et notre ville de Haguenau et tous nos administrés et sujets, de protéger Mennel fils d'Eliatz, Juif de Thumifer, avec sa femme, ses enfants, sa famille et tous ses domestiques, comme quelqu'un des nôtres, ainsi que nous l'avons fait envers les Juifs jadis et maintenant, toutefois sans aucune autre garantie. Cette protection, nous la lui accordons pendant un an, à partir de la fête de Notre Dame, pour la somme de dix livres Strassburger Pfenning qu'il nous a versées. Pendant ce temps, ce Juif, sa famille ou ses domestiques ne doivent pas prêter de l'argent à un taux plus élevé qu'à deux pfennings par livre, aux gens de la ville, et à trois par livre, et par semaine, aux paysans des environs. Et pour ces prêts, soit à Haguenau, soit au village, ils ne pourront accepter ni donner de compte avant la fin de l'année.

En foi de quoi, nous avons attaché à cet acte le sceau de notre ville, en ce jour de la Saint-Antoine de 1387 [1].

En dehors de ces impôts qu'ils avaient à payer à l'empereur et à la ville, les Juifs étaient encore soumis à une contribution spéciale

[1] Arch. de Hag. GG 64. — Voir plus loin, n° 18.

pour leurs prières. La moitié de toutes les amendes infligées pendant les offices devait revenir de droit à la ville, comme nous le verrons plus loin. Malheureusement pour le budget de la caisse municipale cet impôt ne rapportait rien, et pendant plusieurs siècles nous ne trouvons pas la moindre trace d'une amende.

Les Juifs de Haguenau avaient-ils un ministre officiant spécial pendant leur existence sous la domination allemande? Nous ne le pensons pas. Dans tous les cas, ils ne pouvaient le reconnaître officiellement, et nous supposons plutôt que l'un d'eux officiait gratuitement.

Ils avaient cependant une assez grande liberté, puisqu'on les laissait choisir leurs lieux d'habitation où ils voulaient, et ils étaient certainement estimés, sans quoi on ne leur eût pas permis d'avoir leur synagogue dans la Grand'Rue.

Ils avaient aussi un impôt à payer pour leur lieu de sépulture.

Dans les principales villes où l'on tolérait les Juifs, les autorités avaient consacré à cet effet quelque lieu inculte. Ainsi à Mayence, on leur avait cédé un endroit sablonneux qui n'était d'aucun rapport, et qui, plus tard, prit et garda, à cause de cette destination, la dénomination de « Judensand. » A Saverne on leur avait donné un endroit qu'on connaissait sous le nom de « Sandberg », et qui depuis, avait été appelé « Judenberg. » A Rosenweiller, on leur avait accordé une place sur un terrain dont une partie servait à l'équarisseur, de sorte que plus tard, comme encore aujourd'hui dans le livre du cadastre, ce cimetière est simplement nommé « der Schinderwasen. » A Strasbourg aussi on leur avait accordé un lieu de ce genre. Dans toutes ces villes, ils payaient un droit pour la concession du cimetière. A Strasbourg, par exemple, ce droit était d'une livre Strassburger Pfenning par an.

Nous n'avons jamais vu que les Juifs de Haguenau aient envoyé leurs morts dans un cimetière du dehors. Nous supposons donc que de tout temps ils ont fait leurs inhumations dans l'endroit qui leur sert encore de nécropole de nos jours, et qui a reçu de là la dénomination de « Judenberg[1]. » Cet emplacement était vaste et aride et ne produisait rien. La ville ne pouvait mieux faire que d'en concéder une partie aux Juifs, sauf à se faire indemniser par eux. Ils avaient à verser dix Schillings (à 0,96 = 9 fr. 60) par chaque mort[2]. Plus tard, ce droit fut tantôt supérieur, tantôt in-

[1] Nous croyons d'autant plus que Haguenau avait toujours eu son propre cimetière, qu'il existe aux archives de la ville un contrat de vente d'une maison, du commencement du XIVe siècle, située « *neben dem Judenkirschhof.* »

[2] Arch. de Hag. CC 212. — Nous prenons la valeur des monnaies dans l'excellent ouvrage de M. l'abbé Hanauer, *Etudes économiques sur l'Alsace*, 1er vol.

férieur, mais il n'en subsista pas moins jusqu'à la Révolution française ; une des conditions qui leur étaient imposées était que, s'ils trouvaient un trésor dans ces terrains, la moitié en reviendrait à la ville, et l'autre part à la communauté juive.

En dehors du temple et du cimetière dont nous avons parlé, ils eurent aussi, avons-nous dit, leur piscine (Mikvé). Nous en trouvons trace dans une vente de maison faite le 19 avril 1328 devant le magistrat, et signée par tous les Schæffen au nombre de douze. L'acte de vente est ainsi conçue :

Nous, maistre et magistrat de la ville de Haguenau, faisons savoir que devant nous sont venus Dimar Bogener notre citoyen et Ellekind sa femme, qui nous ont fait part qu'ils ont vendu en toute propriété à Ottelin Truttmann, Schultheis, notre bourgeois, à raison de cent livres Strassburger Pfenning (à 24 fr. = 2,400 fr.) qu'ils ont reçues de lui pour en jouir, comme ils l'entendent, la maison appelée *Gernandes Huse* ainsi que les caves qui sont dessous, avec toutes les dépendances et droits qui en font partie. Cette maison est située d'une part à côté de Jean Salzmann bourgeois, d'autre part elle touche à la ruelle longeant la piscine juive (*zweiter seits stossent an das gesselein obvending der Jüdinnen Kelre*)[1], etc., etc.

Si la vente de cette simple maison est signée par tous les magistrats, c'est que Truttmann voulait en faire une pièce officielle. En effet, le lendemain, 20 avril, il fit cadeau de la propriété à la ville, pour en faire l'hôpital civil actuel. Il en résulte que la piscine juive n'était autre que la maison mentionnée plus haut, et habitée plus tard, et de notre temps, par Mannheimer aubergiste[2].

Lorsque, quelques années plus tard, à l'occasion des persécutions de 1347 à Haguenau, les maisons juives furent confisquées, celle-ci subit le sort commun. Après leur rentrée à Haguenau, les Juifs n'établirent plus de piscine unique. Chaque ménage presque eut la sienne dans sa propre maison, telles qu'elles existent encore de nos jours, sans qu'on en fasse usage. Il y en a dans la rue des Juifs, dans la maison Braunberger, et dans la maison voisine, propriété Moch, dans la rue du fossé, dans les maisons Marx Weill, Marx Lévy, Veil jeune, etc., etc.

Enfin pour clore l'exposé de cette législation spéciale, il nous

[1] Arch. de l'hospice civil de Haguenau.

[2] De cette manière, nous arrivons aussi à nous expliquer pourquoi, en sa qualité de cabaretier, ayant eu besoin d'une bonne cave, il a été obligé d'en avoir une seconde, au fond de sa propriété, celle qui existait sur le devant étant toujours trop humide, par suite des anciennes sources qui continuaient à y filtrer. Aujourd'hui, tout ce groupe de maisons est remplacé par une annexe à l'hôpital civil.

reste à citer le règlement pour les Juifs de Haguenau et des environs, fait en 1558, et publié en 1561. A cette époque, Charles-Quint abdiqua la couronne d'Allemagne en faveur de son frère Ferdinand. A peine investi de cette nouvelle charge, celui-ci songea à faire pour les Juifs un règlement beaucoup plus explicite que tous ceux qui avaient paru jusqu'alors. Ce règlement visait plutôt les Juifs des environs de Haguenau, qui, venus dans les derniers temps, de tous côtés, avaient besoin de savoir au juste la législation qui leur serait appliquée. Comme cet acte est long, et qu'il s'y trouve un certain nombre de répétitions, principalement au commencement, nous avons cru bien faire de n'en reproduire qu'un résumé. L'exorde en est assez obscur. Pour l'explication des différents articles, nous n'avons pas, le plus souvent, traduit mot à mot. Du reste, comme l'original se trouve plus loin, il est facile de s'en rendre compte[1].

Nous, Ferdinand, etc., déclarons et faisons savoir par les présentes qu'ayant, tant pour nous que pour nos successeurs en la maison d'Autriche, dégagé, en dernier lieu, notre préfecture de Haguenau des mains de notre très cher et aimé oncle, le sérénissime prince Otto Henri Electeur, comte palatin du Rhin, duc de Bavière, etc., nous nous sommes aperçu qu'un grand nombre de Juifs et de Juives se sont établis dans notre préfecture, et notamment dans quelques centres attenant les uns aux autres jusqu'à cinq, six et même plus de familles, dans quelques villages.

Actuellement ils y demeurent sans observer aucun ordre, ni règle de police, ce qui leur a donné la licence d'entreprendre jusqu'à ce jour avec d'autres Juifs divers négoces et commerces défendus, en sorte que nos fidèles sujets en notre préfecture souffrent journellement de dommages très considérables.

D'abord, parce que les Juifs font emplette de côtés et d'autres de grandes quantités de grains, fruits, denrées et bestiaux pour leur consommation, et ce aux plus hauts prix.

Puis, parce que, par suite de la chèreté des vivres occasionnée par eux, nos fermiers sont quelquefois obligés de vendre leurs immeubles et leurs objets mobiliers. Le mal consiste surtout en ceci : que plusieurs de ces derniers ne sont plus en état de payer leurs impositions, rentes, canons de fermes, etc., etc. Il arrive alors qu'ils se voient parfois forcés de quitter d'abord leurs biens propres, puis ceux qu'ils tiennent en bail, ou en emphythéose, et même de temps en temps leurs femmes et leurs enfants.

De prime abord, nous avions résolu de chasser de notre préfecture tous les Juifs qui s'y trouvent, afin de détruire entièrement

[1] Arch. de Hag. GG 65. — Original, n° 19.

leur commerce préjudiciable. Si nous n'avons pas exécuté notre plan, c'est à cause des réflexions suivantes que nous nous sommes faites :

Si on laisse vivre la nation juive, qui, jusqu'ici, a été tolérée par les chrétiens, quand elle observe les lois que ces mêmes chrétiens lui ont dictées, c'est uniquement pour rendre témoignage du crucifiement de Jésus-Christ et de la mort que cette nation a fait subir à notre Sauveur, et du châtiment qu'elle s'est attiré par là. Car, au fond, la peine des Juifs est grande, si on considère qu'ils ont été dépouillés de tous leurs biens, terres, seigneuries et juridictions, qu'ils ont en outre vu leurs rois détrônés, qu'eux-mêmes se sont trouvés dispersés dans toutes les provinces et soumis aux lois et règlements que leur font subir les princes et les juges chrétiens, auxquels ils sont obligés d'obéir.

Or, si ce peuple venait à disparaître complètement, ce beau témoignage qu'ils rendent à la religion chrétienne cesserait aussi d'exister.

Ayant donc égard à ces considérations et aux privilèges qui leur ont été accordés par nous et nos prédécesseurs, rois, empereurs et princes régnants de la maison d'Autriche, et par d'autres raisons qui nous touchent, nous avons jugé à propos de ne point chasser à présent de ladite préfecture les Juifs qui s'y trouvent, mais de prendre les arrangements nécessaires pour que nos fidèles sujets et habitants de ladite préfecture soient garantis contre ces commerces pernicieux, et contre l'usure de la part des Juifs ; ensuite que, de leur côté, les Juifs ne soient pas exposés à être, pour un rien, molestés par les chrétiens.

Afin d'y parvenir, nous avons voulu et ordonné, voulons et ordonnons que la déclaration suivante, émanant de nous-même, soit exécutée selon sa forme et teneur, sous les peines qui y sont édictées :

Art. 1er. — Aucun Juif ne pourra plus être reçu que du consentement de notre Landvogt et des conseillers. Les Juifs ne pourront être admis que dans les villages suivants : Wingersheim, Mountzenhausen, Leutelshousen, Bossendorf, Ettendorf, Batzendorf, Eschbach, Forstheim, Gounstett, Surbourg et Wallick, et dans aucun de ces villages ne pourra résider plus d'une famille ou ménage, c'est-à-dire, mari, femmes, enfants et domestiques. Chacune de ces familles, pour cette tolérance, versera annuellement deux florins à notre recette ou Zinsmeisterei (à 5 fr. 12 = 10 fr. 24).

Si quelques Juifs étaient assez hardis pour s'établir ou s'introduire dans notre préfecture, sans une permission expresse de notre Oberlandvogt et de nos conseillers, ainsi qu'ils l'ont fait jusqu'à ce jour, nos sujets et habitants des villages dans lesquels ces Juifs se seraient ainsi établis les dénonceront sur le champ à notre Oberlandvogt et à nos conseillers, pour les faire punir de leur témérité et de leur audace, et les faire rechasser des dits villages.

Art. 2. — Dans aucun de ces villages il ne sera permis aux Juifs d'avoir une synagogue. Dans le cas où ceux qui demeurent dans notre préfecture, ou bien des étrangers, s'assembleraient ouvertement ou en secret dans quelque village pour y tenir une espèce de temple, ils nous payeront, chaque fois qu'ils en auront été accusés et convaincus, un mark d'argent (à 10 florins de 5 fr. 12 = 51 fr. 20) pour amende.

Art. 3. — Les Juifs résidant dans les villages de notre préfecture ne pourront héberger chez eux des Juifs étrangers, pas même une nuit, sans en prévenir l'autorité. Ces derniers peuvent passer un jour et deux nuits chez leurs coreligionnaires, si, au préalable, ceux-ci en ont fait la déclaration et reçu la permission.

Si, malgré cette défense, un Juif se permet d'enfreindre cette loi, en logeant des coreligionnaires étrangers, il nous payera pour amende, autant de florins qu'il aura eu de Juifs chez lui, et un florin par chaque nuit.

Les Juifs étrangers, de leur côté, s'ils sont entrés dans notre préfecture sans l'autorisation de notre Landvogt et de nos conseillers, payeront la même amende.

Art. 4. — Aucun Juif, demeurant dans un village de la préfecture, ne pourra prêter de l'argent sur des biens-fonds ou autres immeubles, ni se les faire céder, soit par contrat, soit de toute autre manière.

S'il arrivait qu'un Juif prêtât de l'argent sur biens-fonds, non seulement il perdrait cette somme, mais encore il serait puni et condamné à l'amende par le juge, selon la qualité de la matière ; si l'on avait passé des obligations, elles seraient nulles et d'aucune valeur.

Néanmoins dans un cas très urgent, il sera permis aux chrétiens d'emprunter de l'argent des Juifs, mais alors ces derniers ne pourront compter qu'un florin par année sur vingt (5 0/0).

Seulement, pour plus de régularité, il faut que l'emprunteur vienne avec sa femme et le Juif devant le Landvogt, à qui il fera part de la somme qu'il veut emprunter et du gage qu'il veut donner.

Si ces sortes d'opérations se font clandestinement, et qu'on arrive à les dévoiler, le chrétien payera cinq livres Strassburger Pfenning d'amende (à 10 fr. 25 = 51 fr. 25), et le Juif, outre qu'il perdra sa créance, subira encore une punition que lui infligera notre Zinsmeister.

Art. 5. — Nous ne permettons à aucun chrétien de servir d'intermédiaire, afin qu'un Juif, pour de l'argent prêté, obtienne hypothèque sur son débiteur. Pour écarter tout malentendu à ce sujet, nous déclarons sans valeur tout écrit de ce genre quand il y a un Juif en jeu. Et si un notaire, ou tout autre officier public, se permet de passer de pareils actes, ils seront déchus de leurs places et ne pourront plus jamais en avoir.

Si l'employé n'avait pas été nommé par le gouvernement, nous

demandons que les autorités de chaque endroit s'en occupent, lui donnent de la prison, ou le punissent d'une autre manière, comme le mérite un délit de ce genre.

Art. 6. — Si quelqu'un de nos sujets paie un à-compte à un Juif sur une créance quelconque, il faut que le Juif mette sur le dos du billet en caractères très lisibles la somme qu'il a reçue, afin qu'il ne puisse pas venir redemander le capital entier [1].

Art. 7. — Sous peine d'amende et de perte de sa créance, aucun Juif de Haguenau ne pourra citer un chrétien devant une autre juridiction que celle de notre Landvogt, devant nos juges ou conseillers de Haguenau même.

Art. 8. — Nous défendons aux Juifs d'acheter, sans autorisation écrite, des vases d'argent, des habits, du zinc, du cuivre, de l'étain, de la toile ou tout autre article de ménage, afin qu'ils ne puissent rien acquérir qui puisse avoir été volé.

Art. 9. — Quand ils sortent de chez eux, les Juifs doivent être convenablement vêtus.

Art. 10. — Ils ne peuvent faire de billet, ni passer d'écrit d'aucun genre, dans un hôtel, une auberge ou une pinte, pas plus en ville qu'au village, sous peine d'un mark argent.

Art. 11. — Ils ne pourront avoir d'autres propriétés que celles dont ils auront besoin pour leur propre usage.

Art. 12. — Aucun chrétien ne doit donner de l'ouvrage à un Juif le dimanche, ni trafiquer avec lui ce jour.

Art. 13. — Aucun Juif, homme ou femme, jeune ou vieux, ne devra être enterré le dimanche, ni les jours de fête, sous peine d'une amende d'un mark (51 fr. 20) pour la famille du Juif, et d'autant pour le chrétien qui aura conduit le corps.

Art. 14. — Nous défendons aussi aux Juifs sous peine d'une amende d'un mark, de jouer avec les chrétiens, ni peu, ni beaucoup, ni chez eux, ni à l'auberge.

Art. 15. — Tout Juif qui se permettra de discuter religion avec un chrétien sera puni de prison.

Art. 16. — Les Juifs, hommes et femmes, demeurant dans les bourgs et villages de la Landvogtéi, doivent rester chez eux toute la semaine sainte, garder leurs maisons avec portes et fenêtres fermées autant que possible. Ils ne mettront pas d'habits de fête et ne se pareront pas, en considération que la sainte Eglise catholique et ses membres sont en deuil, surtout pendant cette époque de l'année, pour Jésus-Christ, notre sauveur et notre sanctificateur.

Art. 17. — Nous ne permettons pas aux Juifs de se marier sans autorisation du landvogt, ni d'inviter des étrangers à la noce, sans la sanction du magistrat. Sous aucune condition ils ne pourront se

[1] Nous ne savons comment les Juifs devaient s'y prendre pour écrire lisiblement, sur le dos du billet, la somme reçue. Ce n'est que vers la moitié du XVIIIe siècle que nous trouvons une signature écrite en une autre langue que l'hébreu.

Mennel Eliatz sun von Thumifer den Juden, sin wibe, kint und alles ihr gesinde zu schirmende als unser einem und als iuden von alten und von nüwen Ziten har kommend sint an alle gewerde, von unserm frowentage der lichtmesse der nehest kommend über ein ganzes iahr umbe zehn pfund strassburger pfenning die er uns darumb geben hat. Och sullent die vorgenannten Juden ire kind und ir gesinde mengelichen der do wonet in der Stat zù Hagenowe, ie das pfund nit höher lihen noch darüber kommen denne umbe zwei pfenninge und den landlüten net höher lihen, noch dorüber kommen denen umbe drie pfennige zù jeder Wochen ; und sol das lihen ungeferlichen den lütten in unserer Statt wonende und den landlüte einer site, also die andere site glich anv'zigen sin ze lihende und sullent och vor dem iare keine rechenunge vordern oder nemen.

Und des zù Urkundet hant wir unsre Stettelngesiegel gehenket an diesen brief der geben war an sante Anthonien tage in dem iare drützenhundert achtzig und sieben iare.

N° 19. GG 65.

Wir Ferdinand von Gottes Gnaden, erwöhlter römischer Kaiser, zù alln Zeiten mehrer des reichs zù Germanien, zù Ungarn, Böheim, Dalmatien, Croatien und Sclavonien König, Infant in Hispanien, Erzherzog zù Œsterreich, Herzog zù Burgund; Steuer, Kärndten, Crain und Wurtemberg's, Grave zù Tyrol, etc., bekennen und thuen hiemit meniglich zu wissen; Als wir kurz verschiner Zeit unser Landvogtei Hagenau von weilend dem hocherborenen Ott Heinrichen Pfalzgraven bei Rein, Herzog in Bayern, unserm lieben Oheimen und churfürsten widrumbe an uns und unsere erben am Haus œsterreich gnediglich gelöst dz wir gefunden dz in ermelter unserer Landvogtei bisher vil Juden und Jüdin, und sonderlich in etlichen dörffern die nahend bei einander gelegen, von fünf bis in sechs und mer hausgesessen von Juden und Jüdin ohne einige Ordnung gewohnt und sich enthalten, welche auch täglich iren überflüssig Zuegang von fremden Juden mit allerhand verbottenen Practicken, Gewerben und Hantirùng dermassen gehabt dz dardurch unsern getreuen underthanen in der Landvogtei nit allein an allen iren wachsenden früchten und Viehe, so dieselben Juden üffs höchst allenthalben in der Landvogtei auffkauffen und verzehren sondern auch an Hausrhat und andern, das sie den Juden ihres verderblichen Wùchers und darleihens halber geben müssen, Schmälerung und Abgang ervolgt, also das sie ire Botten, Steuern, Zins, Gültten und anderes nicht abrichten mögen und sich dardurch zù vielmalen von iren Lehen und erbgüettern auch weib und Kindern austreiben lassen müssen. Wiewohl wir dann endlichs Vorhabens gewest zùr Abstellùng solcher der Juden schädlichen, wucherlichen handlungen, so sie bishero in obgedachter unserer Landvogtei ohn einige forst und

straff gegen den underthanen getrieben, sie gar hinweg zuverweisen und aùs zù reùthen, so haben wir doch erwog, daz die Christenheit die Juden bishero zùr gezeùgnüss unsers wahren christlichen Glaùbens, doch mit sondern Ordnung und Satzungen, geduldet, und wo die gar vertreiben sollen werden, dz desto weniger in Gedechtnüs bleibe und bestehen würde dz durch ire Vordere Christus Jesus unser seeligmacher gemartert, gecrützigt und getödt worden; darumben sie dann von aller irer herrschafft und Oberkeit kommen und unserer der christen herrschafften, obrigkeit und gewalt fur sie gemacht worden sein. Derhalben dann und in Anstehung irer freiheiten, so sie von uns und unseren Vorfahrern, Königen, Kaysern undt regierenden fürsten von Œsterreich erlangt haben, auch aus andern mehr ursachen, haben wir bedacht die Juden dieser Zeit obgedachter unserer Landvogtei nit gar zù verweissen, sondernweg fùrzùnemen damit obbemelte unsre und andere underthanen und Insessen hinfüro von solchen verderblichen, wùchelirchen Contracten und Handlung verhüetet, und die Jüdisheit wieder recht auch nicht getrùngen werden und uns demnach diese nachgeschriebene Ordnung, entschlossen, sagen, ordnen, wollen und mögen ernstlichen das die nùn hinfuran, also von articul zù articul vestiglich gehalten, deren gelebt und nachkamen werde, bei Vermeidung der poënen und straffen über einen jeden gesetzt.

Erstlichen, sollen in unserer Landvogtei Hagenau, hinfüran keine Juden mehr, dann mit Vorwissen unserer Landvogtei und räthen aufgenommen, auch hinfüran nit mehr jüden alls in nachgemelten Flecken, nämlichen zù Wingersheim, Mutzenhausen, Leutelshausen, Bossendorf, Ettendorf, Batzendorf, Eschbach, Vorscheim, Surburg, Gunstett und die Walek, in jedem ein hausgesess mit juden, dz ist, ein man und sein weib mit iren unveränderten Kindern und gesindt, gehalten werden. Solcher hausgesess Juden soll eines und jährlichen in unser Landvogtei Zinnsmeisteramt zwen Gülden geben, welche Juden aber sich hierüber heimlichen wie bishero, oder bewilligùng unseres Landvogtes und räthe eintringen, sollen die underthanen der dörffer, darinnen sich die juden also heimlich einschlichen, solches jetzgemelten unserm landvogt und räthe anzeigen, die Juden darumbe der Gepür nach zu straffen, und dieselbe wiederumbe von dannen und hinweg zù schaffen wissen.

Zùm Andern, dz auch fürther kein Synagog mehr in keinem Dorff unserer landvogtei gehalten werden solle, und so sich die Juden in ermelter landvogtei gesessen, oder andere Juden die von anderen Orthen darein kommen, derselbe hier über heimlich oder offentlich gebraùchen, dz der oder dieselben, so offt das beschehen und erfunden, uns ein Mark Silber ùnnachlässlich zu bezahlen, verfallen sein sollen.

Zùm dritten, dz die Juden in obgedachten unsern flecken der landvogtei gesessen keinen andern fremden juden so nit gelayd von dem landvogt hat, über ein Nacht, und die so gelayd haben, über ein tag

und zwo nächt ungewerlich bei inen haüsen, herbergen und enthalten, es würde ihnen dann durch obgemeldte unsere Landvögte und räthe insonderheit erlaubt. Welcher Iüd aber ohne solche erlaubniss ein oder mehr lengre haüset, herbergt oder enthielt der sol von jedem juden einen gulden, dergleichen der Jud, so also behauset, und beherbergrt enthalten und begriffen wirdt, auch jeder und ein jedes mal uns ein Gulden zür poën und straff verfallen sein. Es solle auch kein fremder jud ünangesagt und unerfordert glayds in und durch vorgemelts unser landvogtei ziehen, bey berürter straff.

Zùm Vierten, dz auch hinfüro kein jud oder jüdin, so in obgedachten flecken und dörffern der landvogtei gesessen auf keine bestimente oder specificirte liegende stück nach güeter weder in gemein und sonders je ausleihen noch einigen andrn Contract oder handel treiben, machen, annemen noch brauchen; wo aber das darüber beschehe, so sol der Jud der dz gelt, so er uff ein oder mehr gelegen stück und güeter in gemein und insonders gelihen, oder gelegt hat, die schuld desselben gelts verloren haben, und darzù der obrigkeit in die straff, soviel das anlehen oder ander Contract, darumbe der Verschreibung ufgericht worden, betrifft, gefallen sein, auch die brief so wieder dieser ordnung und satzung ufgericht, und ùm verpfändung oder in andere Weg, in gemeyn oder in sonderes auf glichen stück und güetter geliehen weren oder würden weder inner- noch ausserhalb Rechtens, die sein geschworen oder nit, und sonst in ander Vorstrickhen, wie dz mansehen Sinn möchte ordenen Khan, crafftlos, nichtig, unwürklich, und von Unwürden sein, und in recht daraùf und darüber noch sonsten von jemand nicht erkennet noch procedirt werden, in einigs weg, es sollen auch hinfuro kein Gesuch nach Wucher zùr geliehenen gelt vor hauptschulden geraitete geschlag noch gemacht, damit allweg zwichen dem geliehenen und ufgenommenen gelt, auch gesuch und erkanntnüss gehabt werden möge.

Und damit aber danacht unser underthanen in obbestimmter unser landvogtei im fall der noth, gelt von den Juden aufbringen mögen, und darinnen von denselbigen nit übernommen werden, so bewilligen wir hiemit dz die obgedachten Juden unsern underthanen obernanter unserer landvogtei wol gelt liehen, doch nit ander gestalt, dan obgemelt, und dz sie des Jars von zwanzig gulden nit mehr alls einen gulden nemen mögen; wan auch unsere underthanen also geltt umb die Juden entlehnen wollen, dz dieselben dann mit dem Juden, so dz gelt herliehen wil, auf dem Schultheisen, darunter der unterthan gesessen und seiner hausfrauen, so derselbe eine hette, vor unserm landvogt und räthe erscheinen, solches ihnen anzeig, und darüber bewilligung erlangen, denselben unser landtvögten und räthen bevelen wir auch hiermit, dz sie solche bewilligungen nit anders tun, dan obvermelter Articul vermag, welche underthanen aber hinwieder ohne vorwissen Landvogt und räthe einig gelt von

Juden entlehnte undt aufbrachte, der soll so offt das beschieht, umb fünf pfünd pfennig gestrafft, und der Jùd, so also dz gelt ohne vorwissen der herrschaft herleiht, die haubtsumme des dargelihenen gelts verfallen sein, und dùrch unsern Zinsmeister eingezogen werden.

Zùm fünfften dieweil sich offtermals begiebt dz die Juden so sie nit offentlich und austrücklich iren Wuecher üben und trüben können, sich doch durch heimliche gesuchte weg, denselben zù erlangen fürnemen, der gestallt dz der Wuecher für das haubtgelt in sonderlichen Verschreibung angezogen wird, dz auch sie die Juden, solçhe ire ùnbilliche Schulden und anforderung die sie auf die armen Christen mit höchsten beschwerden und unùzenlichen Vortheil erlanget, andern christen verkauffen, undt die Verschreibungen auf die Verkaufer stellen lassen, welche inen die armen uber vortheilten Schuldner zù dem hessigsten dringen, und sie etwan gar von haus und hof vertrieben, solchem aber fürzùkomen, setzen, ordnen und wöllen wir, dz in obgemelter unserer landvogtei Hagenau alle Verschreibungen zwischen Christen und Juden vor ieman ander dan der ordentlichen obrigkeit, darinn der contrahirend christ gesessen aufgericht werden sollen. Da aber diesem zù entgegnen einige Verschreibung auffgericht würde, solle dieselbige crafftlos, nichtig und unbindig sein, und kein richter darauf erkennen. Es soll auch kein christ einem Juden sein Action undt forderung gegen einem andern Christen abkauffen, oder ein Jud, alls schuldglaubiger einem andrn Christen solche actionen und forderungen in einigen weg cediren oder einiges Contracts zustellen, bei Verlust derselbig forderungen, zùdem wöllen und gebiethen wir, dz keine obrigkeit, Notarii oder andere schreiber dise contract, da ein jud eines christen schuld, einem andrn christen verkaufft, stellen oder verfertigen. Wie aber einig Obrigkeit notari oder andrn Schreiber solches übertreffen, dieselben sollen irer ehren undt Aemtern entsetzt sein, sich deren nit mehr zù gebrauchen haben. Aber der andr Schreiber halber so hierwider handeln befunden, bevehlen wir hiemit den obrigkeiten eines jeden orts, dz sie die mit dem thurngefängniss, oder in anders gelegen Weg straffen, wie dann solche unbilliche höchstverderbliche und gefehrliche Contract und derselben Verbriefung im reichstag abschied anno 1551 zù Augsburg aufgericht, gleichfalls alles ernsts verbotten und abgestellt sein.

Zùm Sechsten, Ordnen, Setzen und wöllen wir auch so ein underthan in unserer Landvogtei Hagenau an seiner Schuld oder gegebenen Verschreibung einem Juden Ichzit gibt, bezalt oder vergnüegt, das solches alsbald auf seinen gegebenen Schuldbrief oder Verschreibung ordentlich gezeichnet und geschrieben, damit er nochmalen von den Juden nit umb gantze summa angelangt und ersucht werde, welch Jud aber wenig oder viel von einem underthanen an seiner gegebenen Verschreibung genommen, endpfahen oder sonst begnügt würde und solches auf sein empfangenen schuldbrief nit eigentlichen

schreiben oder verzeichnen lässt so soll alsdann der Jud auff des schuldners briwerliches fürbringen der gethanen bezahlung oder Vergnügung von seiner clag und forderung des übrig rests des geschriebenen Schuld gefallen, und solch Schuldbrief nit mehr cräfftig oder würklich, und darzù der Jud der obrigkeit soviel alls an solchem schuldt brief noch unbezahlt ist, für straff verfallen und zù bezalen schùldig sein.

Zùm sibenden das auch die obbemelt Jüdischeit mann und weibs personen fürterhin zù verhùtung unordentlichen Rechtfertigung mùtwillig unrosten und schäden, damit sie bishero den armen gemeinen mann zu beschwerlichen verderben geführt haben, jemand wer der oder dieselben, so uns alls underthanen unterworffen, mit Keinem andr frembden oder aùsländischen, geistlichen noch weltlichen gerichte ob sich gleichwol einer derselben und auch der freiheiten so er sich darwidr beholfen möchte, verziehen und begeben hette umb was sach das were, nit fürnemen noch bekümmern, sond'n wo die gemelten Juden zù einem oder mehreren derselben Ichtz zù fordern, zù sprechen oder zù legen hetten oder künfftiglichen gewinnen, sollen sie dieselben irer spruch und forderung vor ir der underthanen ordentlichen gerichts obrigkeiten darunter ein jeder gesessen und sonst niemer anderswo, güetlich oder achtlich ersuchen und was richtiger bekanntlich schulden erfunden werden, darinnen sollen inen die amtsleüt derselbig gerichts obrigkeiten hülflichen sein, und die underthanen ausserhalb rechtens, soviel sich gepüret darzù halte und verschaffen, dz sie derhalben entricht und bezahlt und nit aufgehalten werden, aber umb schulden und anforderùngen davon die juden in der gültigkeit und ausserhalb Rechtens nit bekomen möchten, darumb soll den Juden uff ir anruffen in gemelter unser landvogtei Hagenau gerichten da die ordentlich hin gehören, zù den ordenlichen gerichtstagen, wie den christen, ohne vorzùg rechts gestattet werden. Wurde dan einem Jude von denselben gerichten Rechts versagt, undt inen dz gefährlich verzogen oder wider billich undt alt herkomen mit grossem beschwerdt und das also kündtlich gemacht, der oder dieselbe mögen alsdan wol ir recht vor bestimbter landvogtei hofgericht und rähte suchen. Wurde aber eintweder theil an denselben andern gerichten mit urtheil und erkantnùs beschweret, dz dem sein Gesuch und appellation für den oberen Richter und die ordenliche obrigkeit zùgelassen und hiermit nit abgestrickt sein. Welchem Jud oder Jüdin aber darwidr handeln und die obgemelten personen umb ir anforderung spruch oder klagen für andrn undt fremdten gericht fürnemen undt der oder die angesprochene vorberierter unser landvogtei hofrichter und räthe, clag und rechtfertige, undt dz also in rechtkundlich ermacht würde, so soll der oder dieselben Juden nicht allein von irer Action und der haubtsach gesprochen besonder darzu je nach gelegenheit und gestalt same der sache, und zur poëne, straff und besserùng erklärt werden.

Zùm Achten, nachdem sich vilfeltig begibt das Verthùemische Leüth den Juden Vahrendshaab versetzen und verstehen lassen, oder umb halben wert verkaùffen, und darzù manchem das sein durch raub, oder sonst dieblich entragen, und den Juden versetzt, verkaufft, und durch dise Weg als Vorschlag und verhalten wird, dz der recht herr dem es entwehrt worden ist, je zù Zeiten beschwerlich oder auch gar nit mehr darzù kommen mag, so wöllen wir dz die Juden manns und Weibs person hinfuro auf kein vahrender haab, es sei Silberbecher, Kleyder, Zins, Kùpfer undt messing geschirr, leinwandt, hausrhat, wie die imer namen haben mögen, lihen, dieselbe behaltskauffs oder tauschsweiss, noch einigen andrn gestalt annemen, an sich bringen noch andn juden zuschriben sollen, ohne beisein wissen und willen der fielgesagten obrigkeiten, wann inen auch solch vahrende haab von unsern underthanen oder auch frembden Zùgebracht würdet, dieselben wären verdächtig oder unverdächtig, das sie alsdann die zugebracht haben, aufhalten solches der obrigkeit darunter sie sesshaft seyn unverzogenlich anzeigen, und zùvor und ehe sie die Zubringer von inen weisen, bescheids erwarten sollen, alles bei Vermeidung libstraffe. Und im fall sich Zuetrüege das hinder einigen Juden manns oder weibs personen was geraubten oder gestolener Haab und güetter befunden, sollen dieselbig den Ienig den sie zuständig und dasselbig derthun und beweisen würden, widr ohn alls entgeltung zugestellt werden.

Zùm Neundten dieweil den Juden vilweniger dan dem Christen Volk zustehet noch gespürt ohne erkanntnüs zulassen und bewilligung der hohen Obrigkeit derselben Statt, Markten, Dörffer, Gericht, Gebiet und lands zu gebrauchen, hahen wir fürgenommen und geordnet dz alle juden, sie sei in unsern flecken und Dörfferen der Landvogtei oder ausserhalb Gesessen, die sich der Statte, Mærckte, Dörffer, Gericht und gebieten gerierter unserer Landvogtei, mit irem handel, Wandel, Gewerb, Kauffen oder verkauffen gebraùchen von unserm Landvogt undt rhate verbürgt und beglaitet sein sollen; Welcher aber oder welche nicht als von ermelter unserer Landvogtei verburget noch verglaitet wäre und darüber die Stätt, Märkte, Dörffer, Gericht und Gebieth ermelter unserer landvogtei mit handel, Wandel, Gewerb, Kauffen oder verkauffen gebrauchen und gegen dem oder denselben oder iren liben haab oder güetter jetz furgenommen oder gehandelt würde, dz sich der oder dieselbe so solches thetten damit nit verfraùvelt oder vermisshandelt haben sollen.

Zùm Zehnten sollen die Juden manns oder weibs personen, sie seien in unserer landvogtei oder sonst ausserhalb sesshaft kein Kauffmannschaft in Würth- oder andre Haùsern, es sei in Stetten, Märckten, Dörffern, Flecken oder Gerichten treiben, es hette dann solches christen personen an Märkten der offenen Strassen kaufft und würde ihnen einem zu haùs zùtrag bedingt, aber bei poen eines marktes silbers.

Zùm Eylften das auch die juden manns und weibs personen in den

flecken obgedachter orthen unserer Landvogtei gesessen kein liegende Stück oder güetter und darzù nit mer viehes mit dem sie Zwing und Bann gebraùchen, haben noch halten dann allein soviel viehes alls sie zù irer haùshaltung nottürfftig sein und inen sie zù zeiten von Landvogt und Rhaten zùgelassen wirt, auf dz den gemeynen burgerschafften undt underthanen irenthalb soviel weniger ire Wayd Niesung geschmalert werde, sich auch in Woch- oder andr Marktage in Kaùffen und verkauffen dermassen halten, dz die christen ihrenthalben kein beschwerd haben.

Zùm Zwöiften dieweil sich der gemeine christenvolk zùerinneren das dasselbig in unsern heiligen glauben, dieweil der begründt ist, billig auffrechten und bestandigen mit haltung der heiligen sontag, die Gott selber, so dann der hochzeitlichen Fest unser lieben frawen, und ande heiligen tage, so von der heiligen Kirche aufgesagt, erzeigen undt sich deshalben wieder Gottes, der berierten Kirchen aufsagùng undt der seelen Heyl nicht leichtfertig beregen lassen sollen, dz sie uf solche tage (so doch die genanten Juden iren sabat halten und um keines zeitlichen genieswillen oder sonst den christen dienstbarkeit beweisen.) Sich von Inen den Juden gebrauchen, und damit selbst gegen inen leichtfertiglichen zùr ergernies und zur Veracht unseres heiligen Glaubens führen lassen, dz was auch ferner zùgeschaffen nit gemeindt ist, haben wir fürter gesetzt und geordnet welche christen manns und weibs personen nùn hinfuro auf obbemelte Sontag, die hochzeitlichen Fest, auch unser lieben Frauen, der zwölf botten, und andern heiligen tage so zù feüern gebotten worden, sich durch die Juden in iren sachen umb lohn oder sonst gebraùchen lasst, dz der oder dieselbe, so offt dz befunden, von Landvogt und rahten umb s. g. ùnnachlasslichen gestrafft werden sollen welche nachgesetzte Amptlütte aber demselbig zùsehen dz gestattet und nit obgedachten unsern Landvögten und rathe anzeigte damit die Straff gegen den Verbrecheren bevelter massen fürgenomen werden möchte dz wir die oder dieselbe je nach gelegenheit oder gestaltsame der Sachen ùmb solch ir Züsehend Varlässigkeit und ungehorsamen Straffen, und inen solches keines wegs nachgeben oder gestattet werden soll.

Zùm dreyzehnten wan auch hinfuro ein Jud oder Jüdin alt oder jung, todts vergangen ist das dieselben an Keinem und unserer landvogtei an den Sontag oder andre feüertag vom haus zùm vergraben gefeürt, besondn damit bis an den nechsten Werktag darnach verzogen werden soll.

Es werde dan solches von unsern amptlüten aus bewegenden ursachen yemand erlaubt und zùgelassen; Wer dz von der Jüdisscheit verbricht, der bessert uns ein mark silbers und der Christ, so den todten jùden Körper füerte 1 M.

Zùm Vierzehnden sollen die obgenanten Iuden mit Keinem christen menschen unserer landvogtei in den Würths: noch zuvor der christen noch der jùden haùser weder umb wenig noch vil spilen,

bey Vermeidung der obgemelten poën 1 mark silbers, dz ein jeder so offt er dz übertrifft und nit hielt, zù verbessern verfallen sein soll.

Zùm fùnfzehnten dz wir neben dem das es in den geistlichen rechten verbotten ist, fürgenommen undt geordnet haben bey schwerer und hoher leibstraff, dz die jùden mit den chrysten leyen personen von dem glauben nit reden, argùiren noch diffutiren sollen keines wegs.

Zùm sechszehnten sollen die Juden manns und weibs personen, wo die in unseren flecken und dörffern in obgedachten unserer Landvogtei sesshaft sein, sich die gantz Carwochen in iren haùsern still und heimlich halten, ihre haùser mit türe und fenster sovil müglich verschlossen und Zùehaben sich nit aufmùnzt mit Kleidern, Chinoden anzùlegen und zùtragen mit ziren noch sehen lassen sollen in betrachtung dz die heilige christliche Kirch und derselben glider insonders zù der Zeit mit Christo Jhesu unserm erlöser und seeligmacher betrauern und mitleiden tragen sollen, bei Vermeidùng der poën einer Mark silbers.

Zùm siben zehnten so sich begibt das ein Jud so in obgedachter unserer landvogtei gesessen, mit einem Künde hochzeit haben und seine freùnde zù der hochzeit laden wollte dz er das zùforderst unserm landvogt und rathen anzeigen undt umb erlaubniss des bitten solt, undt so ime dz bewilligt und zùgelassen wirdt, solche hochzeit in still undt nit offentlich auf der Strassen vor gemeinen christen Volck auch an keinem freitag noch sambstag halten, darzù auf solch hochzeiten mit keinem Christen personen dantzen, welcher oder welche aber dz nit theten und ein jude mannsperson mit einer christen frawen oder eine jüdin mit einer christen mansperson dantzte, es were auf der Strasse oder in den haùsern deren ein jede mans undt weiber juden person soll, so offt das beschiet erfunden wirdt oder fürkompt, ùns ein mark silbers zù verbesseren verfallen undt unsere underthanen dùrch Ordnung und Verbott solch tanz mit den juden personen zu vermeiden durch landtvogt und raht aùch verbotten werd.

Zùm acht zehenden das sich auch die Juden so ire Laubentage zù halten pflegen in halten undt dz nit offentlich thùen noch christen personen zù inen einzihen bei poëne eines Gulden.

Zùm neùn zehenden dz sie auch unerlaùbt der obrigkeit und deren die gesessen Jemand mehr matzen Kùechen geben, welcher oder welche dz nit hielt, deren oder die bessert, so offt dz erfunden wirt ein Gulden.

Zùm zwanzigsten, alls sich die Jüdische Weiber zù baden pflegen, wöllen wir, dz dasselb hinfüro heimlichen und so früe oder spät beschehe, dz niemand darob geärgert werde, bei Vermeidùng der Straffe und poëne so wir unserm landtvogt ùnd Rathen zu thùen ùndt ùffzùlegen, deshalben selbst vorbehalten haben.

Zùm ein undt zweinigsten damit christen und juden von einander

erkant werden mögen, so sollen hinfüro ein jeder jud, der in unser landvogtei Hagenow, er were ein insess oder frembd, zù handeln oder zù wandeln hat, oder durch ziehen wollte oder würde, einen gelben ring sichtiglichen tragen, aùch zù Ross einen Karch Zaùmb undt kein Zeüg führen aber so die Juden allein durch die Stett, dörffern und flecken unserer landtvogtei Hagenow, durch ziehen, undt nit über den selben tag oder langer als die nacht deselbes verharren oder bleiben würden undt sich darinnen keins handls oder wandls gebraùchen, desgleich auch auf dem land, sollen sie die angezeigten gelben ringe zutragen oder zù fieren nit verbunden sein. Es sollen auch die Juden hinfuro in unserer landtvogtei Hagenau Kein Wehr undt sonderlich Keine lange Waffen, auch büchsen, Wùrfpfeil undt andere verbottene Wehren führen oder tragen, sondern so sie also in stetten zù handeln haben dieselben waffen undt Wehren unter dem Thor oder in iren herbergen lassen, aber brotmesser, kleine tölchlin die mügen sie tragen, desgleichen auf dem landt ausser halb der Statt mügen sie die andern zur Wehren und Waffen auch füeren und tragen, welcher jud aber die ring nit trag, sich auch der waffen, wie iezt gemelt nit massen würde, der solle jedesmal, so oft er dz übertritt, mit drei gulden gestrafft werden.

Darauf so empfelen wir obgemelten unsern landvogt, rathen und amptleùten auch gemeinen christen Volck undt underthanen unserer landvogtei Hagenau und zùvorderst der gemeinen Jüdischeit in obbestimten flecken undt dörffern der landvogtei hiemit ernstlich undt wöllen das ir solcher obbernanter Ordnùng undt Satzung nach seinem Inhalt nachkùmmet undt die allenthalben, in euren unserer Landtvogtei Hagenau Obrigkeiten, Verwaltung undt gebieten offentlich verkünden lasset, undt bei unsern underthanen aùch der Jüdischeit darob seyt schaffet, unz bestellet, damit die nach irer inhalt unnachlasslich undt ohne Abgang, bei Vermeidung der poën undt Straffen über jeden Articul gesetzt dùrch sie gantzlich volnzogen undt darwider nit getan werde, ir auch selbst darwider nit getan werde, ir auch selbst darwider nit tùet und handlet, als lieb denselben undt euren jeden sey unser Ungnad, und die obbemelten Straffen zu vermeiden. Wo dan ir die nachgesetzten Obrigkeiten an dem allem Vahrlassig oder saùmig sein werdet gegen denselben wollen wir auch mit gepürlichen Straffe Verfahren lassen. Undt darnach wisse sich gemeinlich zu richten.

Daz zùr Urkùnd haben wir diese unsere neufürgenommene Ordnung undt Satzùng mit unserem anhangende Insigel verfertigt. Geben in unser Statt Wien den 2. tag Iuli nach christi geburt tausend fünfhundert sechszig und eins, unseres reiches des römischen im ein undt dreizigsten, undt der andern im fünf undt dreissigsten Jare.

FERDINAND.

miers jours de Tisri, avec les grandes fêtes de Rosch-haschana, du Kippur et de Succot. Cette division est d'un caractère tout spécial, qui l'isole des quatre autres, et, par suite, elle a, pour la distribution des lectures sabbatiques, un régime à part et entièrement indépendant. *Si elle exerce une certaine influence sur les autres divisions, celle-ci n'en exercent aucune sur elle.*

Il n'y a pas non plus à se préoccuper de la division D, *où la distribution des lectures sabbatiques ne subit jamais aucune variation*, car elle est protégée contre ces variations par la règle du 9 Ab. Le seul changement qui s'y produit consiste dans la séparation ou la réunion des deux sections de *Nissabim* et *Vayyélek*, mais ce changement a pour unique cause des accidents qui arrivent dans la division suivante, dont l'étude a été réservée. Restent les divisions A, B, C. Ces trois divisions sont intimement liées entre elles, de telle sorte que des accidents qui se produisent dans la première vont retentir dans la seconde et quelquefois jusqu'aux extrémités de la troisième. Elles forment donc ensemble un groupe sur lequel a porté tout l'effort des auteurs du calendrier.

Si ces derniers étaient arrivés à appliquer uniformément la 2° règle même aux années embolismiques, les lectures de la division B, comme on le vérifiera facilement en lisant la suite de cet article, seraient absolument invariables et celles de la division C n'offriraient que des accidents pour ainsi dire locaux, rares et de très peu d'importance.

En effet, les accidents qui troublent et empêchent la distribution régulière des lectures sabbatiques sont de deux sortes :

1° La concordance d'un sabbat avec un jour de grande fête. Cette concordance, qui ajourne toujours une lecture sabbatique, rend libre et laisse sans emploi une section de Pentateuque. On remédie à cet inconvénient en réunissant deux sections ordinairement séparées. Inversement, si une année présente plus de samedis que la moyenne, il faut trouver à ces samedis des sections supplémentaires, ce qui se fait soit en séparant deux sections ordinairement réunies, soit même en coupant en deux une section.

2° L'embolisme, c.-à-d. l'intercalation du mois supplémentaire d'Adar II avant le mois de la Pâque (Nissan). L'année commune de 12 mois a 50 ou 51 samedis; mais, par suite de la concordance des sabbats avec les fêtes, elle n'a le plus souvent que 47 lectures sabbatiques [1]; l'année embolismique, au contraire, a 55 semaines (quelquefois 54) et le plus ordinairement 52 lectures sabbatiques [2].

[1] Sur les 7 types de cette année, 2 seulement ont 48 lectures.
[2] Sur les 7 types de cette année, 4 ont 52 lectures, 2 en ont 51, 1 en a 50.

Pour suffire à la demande maximum de lectures sabbatiques qui se produit dans les années embolismiques, le Pentateuque a été divisé en 52 sections (53 avec celle de *Zot habberaka* qui se lit le *Simhat tora,* lequel ne tombe jamais un samedi, et en comptant pour une seule section *Nissabim-Vayyélek* [1]). Il en résulte que, dans les années communes, qui ont ordinairement 47 lectures, il faut faire, sur ces 52 sections, 5 réductions qu'on obtient par la liaison de deux sections. Les 5 liaisons choisies sont :

1. *Vayyakhél* et *Pecudé* (division A) ;
2. *Tazria* et *Meçora* (div. B) ;
3. *Aharé* et *Kedoschim* (div. B) ;
4. *Behar* et *Behuccotaï* (div. B) ;
5. *Mattot* et *Macé* (div. C).

Le choix de ces liaisons, de préférence à d'autres, s'explique ainsi :

La 1re est imposée par la 2e règle (Pâque après *Çav*).

Les 2e, 3e et 4e liaisons sont imposées par la 3e règle (*Bamidbar* avant Pentecôte).

La 5e est imposée par la 4e règle (9 Ab avant *Ethannan*).

En outre, on remarquera que ces liaisons sont autant que possible placées, dans chaque livre du Pentateuque, à la fin de ce livre.

Si l'on était parvenu à faire passer dans les années embolismiques la 2e règle (*Çav* avant Pâque), comme l'ont pratiqué longtemps diverses communautés, suivant le témoignage d'Aron ha Cohen, de l'*Escol* et de Menahem Méiri, on aurait fait, dans la section A, les dédoublements nécessaires pour suffire à la demande des années embolismiques, et les sections B et C seraient restées conformes au type qu'elles ont dans les années ordinaires. Cette mesure aurait été la plus simple et la plus rationnelle, puisque c'est l'intercalation du 13e mois qui fait l'irrégularité des années embolismiques et, ce mois étant placé dans la division A, il était naturel de limiter à cette division les troubles produits par l'embolisme. Les sections qui se seraient prêtées le plus volontiers, dans la division A, à ce dédoublement sont, d'après les indications des auteurs que nous avons cités, *Vayyéra* [2], *Mikkéç*, *Vaéra*, *Mispatim*, *Tissa*, sans parler de la séparation déjà acquise de *Vayyakhél* et *Pecudé*. Mais la 2e règle n'ayant pas prévalu dans les années embolismiques, on l'a remplacée, pour ces années, par une autre

[1] Ces deux sections n'en forment qu'une en réalité. Voir J. Derenbourg, dans *Journal asiatique*, 1870, II, p. 532.

[2] Et peut-être aussi *Vayyicra*, si l'hypothèse de M. Derenbourg (*Revue*, *l. c.*) se confirme. Cependant nous pensons qu'on aurait eu une grande répugnance à dédoubler la première section d'un livre du Pentateuque.

règle, d'après laquelle Pâque doit être précédée immédiatement de *Meçora*. Cette règle doit être assez ancienne, sans cela les groupes de deux sections liées qui se trouvent dans les divisions B et C n'étant jamais séparés, ces groupes ne formeraient chacun qu'une seule section portant un seul nom. Nous verrons plus loin que cette règle elle-même n'a pas pu se faire appliquer uniformément à tous les 7 types de l'année embolismique et que, pour deux de ces types, un grand nombre de communautés ont encore reculé Pâque d'un rang en avant, après *Aharé*. C'est ce que fait aussi le calendrier qui a fini par prévaloir dans nos pays.

Il résulterait de ce qui précède que les années embolismiques différeraient des années simples par la solution des 5 liaisons indiquées plus haut et qui se trouvent dans les divisions A, B, C. Cependant, à la faveur de circonstances accidentelles qui seront expliquées plus loin et dont l'une est la nécessité de respecter la 4e règle, la dernière de ces liaisons a pu et dû se maintenir dans la plupart des années embolismiques et la lecture sabbatique supprimée par cette liaison a été remplacée, quand il le fallait, grâce à un artifice imposé d'ailleurs par la division E et que nous indiquerons tout à l'heure. Quand il a été impossible de recourir à cet artifice, certaines communautés ont séparé *Mattot* et *Macé*, d'autres en ont maintenu la liaison et ont dédoublé *Mispatim*.

La division E (23 premiers jours de Tisri), nous l'avons dit, est soumise à un régime spécial. Le calendrier lui a réservé une lecture sabbatique, *Haazinu*, les autres samedis de cette période étant souvent éteints par leur coïncidence avec un jour de grande fête. Cependant il arrive assez fréquemment encore que cette division contienne 2 samedis non absorbés par les fêtes au lieu d'un. Que faire alors? Ici intervient l'artifice dont nous venons de parler : il consiste à détacher *Vayyélek* de *Nissabim* de l'année précédente et à le reporter dans l'année nouvelle, au samedi disponible de la division E. Il en résulte deux particularités curieuses, car il se rencontrera : 1° des années où *Vayyélek*, inutile au commencement et détaché de la fin pour les besoins de l'année suivante, ne sera pas lu du tout ; 2° des années où cette même section, nécessaire au commencement et maintenue à la fin dans sa liaison avec *Nissabim*, parce que l'année suivante n'en aura pas besoin, sera lue deux fois, une fois au commencement et une fois à la fin de l'année. On remarquera, du reste, que le régime de la division E est exactement le même pour les deux espèces d'années, communes et embolismiques, ce qui est naturel, puisque ce régime est indépendant de la nature des années et dépend uniquement du nombre des samedis disponibles dans la division E, ou,

ce qui revient au même, du rang que le 1er jour de l'année occupe dans la semaine. Si ce premier jour est un lundi ou un mardi, la division E a deux samedis disponibles, et il lui faut la section de *Vayyélek*, en vertu de la 1re règle. Si au contraire le 1er jour de l'an est un jeudi ou un samedi, la division E, quoique comprenant dans ce cas un plus grand nombre de samedis, n'a pas besoin de *Vayyélek*, car ces samedis sont absorbés par les fêtes et il ne reste qu'un samedi disponible pour les lectures sabbatiques.

Nous allons voir maintenant comment les principes exposés ci-dessus, concernant la distribution des sections, se modifient en s'appliquant aux 14 types d'année que les auteurs du calendrier ont été obligés de créer, par des considérations étrangères à notre sujet, 7 pour les années communes, 7 pour les années embolismiques.

Nous faisons précéder nos explications des deux tableaux suivants dont voici l'économie :

1. La 1re colonne contient l'énumération des sections sabbatiques et des fêtes dont la mention est nécessaire pour notre étude; les numéros d'ordre qui précèdent les sections indiquent le rang qu'occupe chaque section dans la liste complète des 52 sections.

En tête de chacune des colonnes suivantes se trouvent des chiffres désignant par 1, 2, 3...7, les jours de dimanche, lundi, mardi,... samedi. Les deux chiffres de la 1re ligne indiquent, le premier le jour du 1er Tisri (Rosch-haschana) de l'année ; le second, le 1er jour de Pâque; le chiffre plus petit dans la seconde ligne indique le dernier jour de l'année.

2. En face des noms de la première colonne se trouvent les signes suivants :

0 Pour indiquer que la section n'est pas lue[1] ;

— Pour indiquer que la fête confient un samedi coïncidant avec un jour de grande fête, par conséquent suppression d'une lecture sabbatique.

= De même suppression de 2 lectures sabbatiques par coïncidence de deux samedis avec des jours de grande fête.

★ Liaison de deux sections ; ce signe ne se trouve pas après *Nissabim-Vayyélek*, que nous supposons naturellement unis.

○ Ajournement de la fête.

[1] En face du *Vayyélek* de la fin de l'année, le zéro indique que *Vayy*· tranché de *Nissabim* et n'est pas lu.

TABLEAU I.

ANNÉES COMMUNES.

	2.3	2.5	3.5	5.7	5.1	7.1	7.3
	4	6	6	1	2	2	4
E							
Rosch-haschana.....						—	—
Vayyélek.....				0	0	0	0
Kippur.....				—	—		
Succot.....	—	—	—	—	—	=	=
A							
1. Beréschit.....							
22. Vayyakhél.....	★	★	★	★		★	★
23. Pecudé.....							
25. Çav.....							
Pâque.....	—	—	—	=	—	—	—
B							
27. Tazria.....	★	★	★	★	★	★	★
28. Meçora.....							
29. Aharé.....	★	★	★	★	★	★	★
30. Kedoschim.....							
32. Behar.....	★	★	★	★	★	★	★
33. Behuccotaï.....							
34. Bamidbar.....							
Sabuot (Pentecôte)....		—	—				
C							
39. Huccat.....		★	★				
40. Balac.....							
42. Mattot.....	★	★	★	★	★	★	★
43. Macé.....							
44. Debarim.....							
9 ab.....							
D							
51. Nissabim.....							
Vayyélek.....				0	0	0	
Nombre de lectures..	48	47	47	47	48	47	47
Lectures supprimées	2	3	3	4	3	4	4
Nombre de Samedis.	50	50	50	51	51	51	51

TABLEAU II.

ANNÉES EMBOLISMIQUES.

	2.5	2.7	3.7	5.1	5.3	7.3	7.5
	6	1	1	2	4	4	6
E							
Rosch-haschana.....						—	—
Vayyélek.....				0	0	0	0
Kippur.....				—	—		
Succot.....	—	—	—	—	—	=	=
A							
1. Beréschit.....							
28. Meçora.....							
Pâque.....	—	=	=	o	o	—	—
29. Aharé.....							
Pâque.....				—	—		
B							
34. Bamidbar.....							
Sabuot.....	—			c	o		—
35. Naço.....							
Sabuot.....							
C							
39. Huccat.....	★						★
40. Balac.....							
42. Mattot.....	★	★	★			★	★
43. Macé.....							
44. Debarim.....							
9 ab.....							
D							
51. Nissabim.....							
Vayyélek.....		0	0	0			
Nombre de lectures..	51	52	52	52	52	51	50
Lectures supprimées	3	3	3	3	3	4	5
Nombre de Samedis..	54	55	55	55	55	55	55

A l'aide de ces tableaux on explique aisément les anomalies que présente, dans la distribution des sections, chacun des 14 types du calendrier.

Années communes.

On peut diviser les types de ces années en deux groupes :

Le 1er groupe, comprenant les trois premiers types, qui ont 50 samedis dans l'année ;

Le 2e groupe, comprenant les quatre autres types, qui ont 51 samedis dans l'année.

On remarquera tout d'abord que, dans les deux groupes, Succot et Pâque éteignent au moins un samedi chacun, mais que, dans le second groupe, une de ces deux fêtes éteint encore, sauf dans le type 5.1, dont le caractère tout particulier se montrera plus loin, un samedi de plus.

En outre, un coup d'œil jeté sur nos deux tableaux montre que les deux groupes se distinguent en ce que le second groupe éteint encore un 4e samedi dans la division E (*R. hasch.* ou *Kippur*).

Il résulte de ces deux faits que, à part les exceptions que nous considérons comme des accidents locaux, le 1er groupe est à 48 lectures, le second à 47 lectures.

Le nombre des sections étant de 52, on comprend que le 2e groupe ait 5 liaisons ($47 + 5 = 52$); mais comment le 1er groupe, qui a 48 lectures, a-t-il néanmoins ces 5 liaisons? C'est qu'il a inséré *Vayyélek* dans la division E. La place de toutes les liaisons est d'ailleurs déterminée, comme nous l'avons dit, par les règles que nous avons énumérées au commencement de ce travail. Dans tous les cas, nos deux groupes ont chacun, en principe, 5 liaisons.

Tous les types s'expliquent maintenant sans peine.

Dans le 1er groupe (5 liaisons, 48 lectures) :

1° Le type 2.3 est régulier ;

2° Les types 2.5 et 3.5 présentent un accident : l'absorption d'un samedi par Sabuot, et, par suite, 47 lectures au lieu de 48, 6 liaisons au lieu de 5. Le choix de la liaison *Huccat* et *Balac*, (39e et 40e sections) est déterminé par le trouble que l'absorption d'un samedi par Sabuot aurait apporté dans la division C, si cette liaison n'y avait immédiatement rétabli l'ordre. Dans certaines communautés on liait les sections 37 et 38 (*Selah* et *Corah*) au lieu de *Huccat* et *Balac* [1].

Dans le 2e groupe (5 liaisons, 47 lectures) :

1° Les trois types 5.7, 7.1, 7.3, sont réguliers ;

[1] *Séfer ha Ibbur*, p. 70 ; Abuderahim, *l. c.* Sur une manière spéciale de traiter *Huccat* quand il est lié, voir J. Derenbourg, *Journal asiatique*, 1870, II, p. 498.

2° Le type 5.1 présente seul un accident que nous avons déjà signalé plus haut, c'est la présence d'un samedi de plus, non absorbé[1]. Ce samedi se place avant Pâque, et pour que la Pâque ne soit pas reculée au-delà de *Çav* (2e règle), il faut créer une lecture de plus avant Pâque. C'est ce qu'on obtient en renonçant à la liaison des sections 22 et 23. De là, dans ce type, 48 lectures et 4 liaisons.

Années embolismiques.

Nous diviserons également ces années en deux groupes composés, comme dans les années communes, le 1er, des trois premiers types; le second, des quatre autres.

Les observations que nous avons faites, au sujet des années communes, sur l'absorption constante de 2 samedis par Succot et Pâque, d'un samedi de plus éventuellement par l'une ou l'autre de ces fêtes, d'un samedi de plus encore par Rosh-haschana ou Kippur dans le 2e groupe, nous dispensent d'entrer dans de nouvelles explications à ce sujet.

Nous considérons donc le 1er groupe comme ayant 52 lectures, le 2e groupe comme ayant 51 lectures.

Le nombre des sections étant de 52, le maintien d'une liaison dans le 2e groupe s'explique tout seul; le maintien de cette liaison dans le 1er groupe s'explique absolument comme le maintien de 5 liaisons au lieu de 4 dans le groupe correspondant des années simples. Le choix de la liaison maintenue (*Mattot* et *Macé*) est déterminé par la règle 4.

Il nous sera maintenant facile de comprendre l'économie des types dans nos deux groupes.

Dans le 1er groupe (52 lectures, 1 liaison) :

1° Les types 2.7 et 3.7 sont réguliers et de la même nature que le type 2.3 des années simples ;

2° Le type 2.5 présente seul un accident de la même nature que celui des types 2.5 et 3.5 des années communes, et auquel il est aussi remédié exactement de la même manière (liaison de *Huccat* et *Balac*; d'où 51 lectures au lieu de 52, 2 liaisons au lieu d'une).

Dans le 2e groupe (51 lectures, 1 liaison) :

1° Les types 7.3 et 7.5 sont réguliers ;

2° Les types 5.1 et 5.3 présentent le même accident que le type

[1] La présence de ce samedi dans le second groupe est révélée par les chiffres que nous employons pour désigner chaque type. Elle a lieu lorsque pour aller du premier chiffre au second on part d'un samedi, ou bien on aboutit à un samedi, ou bien on traverse un samedi.

5.1 dans les années communes : un samedi de plus, non absorbé, avant Pâque. Cet accident produit un trouble considérable. Il pousse d'une section en avant la fête de Pâque et la fête de Sabuot, et les place, contrairement aux règles 2 et 3, respectivement après *Aharé* et *Naço*, ce qui est grave. Aussi beaucoup de communautés ont-elles reculé devant cette anomalie et ont eu recours à un moyen radical mais excellent, qui rétablit immédiatement l'ordre dans ces deux types : le dédoublement d'une des sections précédant Pâque, *Mispatim* ou une autre[1]. Par suite, ces types gardaient la liaison des sections *Mattot* et *Macé* malgré leurs 52 lectures. Le calendrier usité dans nos pays n'a pas voulu de ce moyen violent, il a accepté le renvoi exceptionnel de Pâque et de Pentecôte après les sections 29 et 35[2], et par suite il a dû séparer *Mattot* et *Macé*. De là, 52 lectures, aucune liaison.

Nous croyons qu'il résulte avec évidence de tout ce qui précède que les sections *Mattot* et *Macé* ont été unies, dans les années communes comme dans les années embolismiques, non en vertu d'une cohésion qui leur serait propre et d'une conception *à priori*, mais simplement par suite des exigences formelles du calendrier.

Il nous reste à expliquer le mécanisme très simple et très délicat à la fois au moyen duquel la division E a toujours eu deux sections, quand elle en avait besoin. C'est la pièce la plus ingénieuse du calendrier. On a vu qu'elle avait pour objet de pourvoir la division E sans ajourner *Beréschit* et, par suite, porter le trouble dans la division A et les divisions suivantes. Le problème a été résolu avec la plus grande aisance par l'emploi de la section *Vayyélek*, qui peut à volonté rester liée à *Nissabim* ou s'en détacher à la fin de l'année pour être, l'année suivante, insérée dans la division E. En considérant que la nature du calendrier juif est telle qu'il n'a pas été possible d'établir de la fixité dans la succession des types, on pourrait croire que l'emploi de *Vayyélek*, parfaitement déterminé dans la division E, devait, dans la division D, être réglé empiriquement par les communautés, selon les circonstances, et qu'il était impossible de le fixer d'avance dans les 14 types du calendrier. On a vu, dans nos deux tableaux, qu'il n'en est pas ainsi et que le rôle de *Vayyélek*, à la fin des types, est aussi bien déterminé qu'au commencement. Et cela s'explique.

Ce rôle est nécessairement soumis aux quatre lois suivantes :

1re loi. — Les années qui ont la section de *Vayyélek* dans la

[1] Voir plus haut, p. 253.

[2] Le signe mnémonique pour ce renvoi se trouve dans l'*Orhot hayyim*, p. 23 *a* : ויש עושין פטר ופסח פי' אחרי מות קודם פסח. Les autres signes mnémoniques se trouvent partout ; voir entre autres *Séfer ha ibbur*, p. 70.

division E sont précédées d'années qui ne l'ont pas dans la division D.

2e loi. — Les années qui n'ont pas cette section dans la division E sont précédées d'années qui l'ont dans la division D.

Et inversement :

3e loi. — Les années qui n'ont pas cette section dans la division D sont suivies d'années qui l'ont dans la division E.

4e loi. — Les années qui ont cette section dans la division D sont suivies d'années qui ne l'ont pas dans la division E.

La 1re loi doit s'appliquer aux types commençant par 5 ou 7, qui n'ont pas *Vayyélek* dans la division E. Or ces types sont précédés d'années qui finissent par 4 ou 6, c'est pourquoi notre calendrier, comme on le voit dans nos deux tableaux, laisse *Vayyélek* dans la divison D des types finissant par 4 ou 6.

La 2e loi s'applique aux types commençant par 2 ou 3. Ils sont nécessairement précédés de types finissant par 1 ou 2 ; c'est pourquoi notre calendrier supprime *Vayyélek* dans la division D de tous les types finissant par 1 ou 2.

Le rôle de *Vayyélek* étant ainsi déterminé dans les divisions D de tous les 14 types, reste à savoir si cet arrangement respecte les lois 3 et 4 ou s'il n'entre pas en conflit avec elles.

Il sera facile de se convaincre qu'il respecte ces lois.

En effet, on vient de voir que les types qui n'ont pas la section de *Vayyélek* dans la division D finissent par 1 ou 2; ils sont donc nécessairement suivis de types commençant par 2 ou 3, et nous venons de voir que ces types ont *Vayyélek* dans la division E; c'est la vérification de la 3e loi.

Enfin, les types qui ont la section de *Vayyélek* dans la division D finissent par 4 ou 6, ils sont suivis de types commençant par 5 ou 7, c'est-à-dire qui n'ont pas *Vayyélek* dans la division E; c'est la vérification de la 4e loi.

Pour finir, nous voulons dire un mot de la concordance qui se produisait autrefois, en Babylonie, entre *Sabbat Secalim* et les sections de *Teçavvé* et de *Tissa*. M. Derenbourg a déjà fait remarquer que, dans les *Halachische Schriften der Geonim*, on parle de la concordance de *Sabbat Secalim* avec la section *Teçavvé* et avec la section *Tissa*, et que cette concordance n'a jamais lieu dans notre calendrier[1]. Le Talmud, traité de *Megilla*, f° 29*b* et 30*a*, parle de la même concordance, et, d'après lui, Alfassi[2], Maïmo-

[1] *Revue*, *l. c.*

[2] *Megilla*, chap. III.

nide[1], puis le *Tur orah hayyim*[2]. Ces auteurs ou leurs commentateurs (et les *Toçafot* également [3]) font déjà remarquer que cette concordance ne se produit jamais dans notre calendrier [4]. Mais d'où vient-elle?

Il faut examiner la question de très près. Dans les passages du Talmud de *Megilla* que nous avons indiqués, la concordance de *Secalim* avec *Teçavvé* ou *Tissa* est présentée uniquement comme conséquence de la concordance du 1er Adar (Adar I dans les années communes, Adar II dans les années embolismiques) avec ces deux sections, et cette dernière concordance n'a jamais lieu non plus dans notre calendrier. On voit, du reste, fort bien, dans ce passage du Talmud, qu'à l'époque où il a été écrit, notre calendrier n'était pas appliqué, au moins dans toutes ses parties, en Babylonie, car on n'y observait pas une des règles les plus importantes de ce calendrier. Chez les Babyloniens, en effet, la fête de Purim pouvait tomber un samedi [5], ce qui n'a jamais lieu dans notre calendrier. Les concordances dont il est question dans le Talmud ont donc lieu dans un calendrier très différent du nôtre et il est important, pour la suite de ce travail, de se rendre compte de ce que pouvait être ce calendrier aux approches de Pâque.

Admettons, pour prendre les hypothèses les plus larges, 1° que dans ce calendrier le 1er de l'an pouvait tomber selon le cas à n'importe quel jour de la semaine; 2° que tous les mois pouvaient, selon le cas, être de 29 jours ou de 30 jours [6]. On aura le chiffre maximum du nombre de jours entre Succot et Pâque en prenant tous les mois à 30 jours; le chiffre minimum, en les prenant tous à 29 jours.

Ce chiffre est :

Dans les années communes : *maximum*, 171 jours ou 24 semaines et 3 j.; *minimum*, 165 j. ou 23 sem. et 4 j.

Dans les années embolismiques : *maximum*, 201 j. ou 28 sem. et 5 j.; *minimum*, 194 j. ou 27 sem. et 5 j.

Cela fait, pour le nombre des lectures sabbatiques :

[1] *Hilkot tefilla*, XIII, 21.

[2] N° 685.

[3] Sur *Megilla*, *l. c.*

[4] Dans ce calendrier, *Secalim* concorde avec *Mispatim* ou *Teruma* dans les années communes, avec *Vayyakhél* ou *Pecudé* dans les années embolismiques.

[5] *Megilla*, 30 *a*; cf. *ibid.*, Mischna, I, 2.

[6] Il y avait cependant une limite au nombre de mois pleins (30 j.) ou défectueux (29 j.) dans l'année (Voir *Mischna* d'*Arakhin*, II, 2; Zuckermann, dans le Rapport annuel du Séminaire de Breslau, 1882, p. 52-53), mais nous la négligeons ici à dessein, pour considérer toutes les hypothèses possibles.

Dans les années communes : *maximum*, 25 [1] ; *minimum*, 23.

Dans les années embolismiques : *maximum*, 29 ; *minimum*, 27.

Cela veut dire que si des raisons spéciales ne troublaient pas l'ordre des lectures sabbatiques, la fête de Pâque, dans ce calendrier, serait immédiatement précédée :

Dans les années communes, des sections 23 ou 24 ou 25 ;

Dans les années embolismiques, des sections 27 ou 28 ou 29.

Mais si l'on remarque que le calendrier babylonien devait avoir notre règle 2 (*Çav* placé immédiatement avant Pâque), puisque notre même passage du Talmud [2] la cite comme très ancienne et même sans indiquer qu'elle s'appliquerait uniquement aux années communes, on en conclura que dans les années communes, lorsque le nombre de lectures entre Succot et Pâque n'était que de 23 ou 24, on faisait les liaisons nécessaires pour que néanmoins la 25e section (*Çav*) fût placée immédiatement avant Pâque. Dans les années embolismiques, on peut admettre ou bien que l'on faisait les dédoublements nécessaires pour que la 25e section (*Çav*) tombât au 27e ou 28e ou 29e samedi après Succot et par suite immédiatement avant Pâque, ou bien que, par une exception qui s'est également introduite dans notre calendrier, le calendrier babylonien de ces années embolismiques n'appliquait pas la règle 2 et permettait à la fête de Pâque de tomber après une section postérieure, après la 26e (avec un dédoublement, puisque le minimum des lectures est de 27), ou après une des trois sections suivantes [3]. Nous verrons tout à l'heure laquelle de ces deux hypothèses doit être préférée.

Il nous reste encore à faire une remarque importante. Nous avons déjà vu que la concordance qui fait l'objet de cette recherche ne peut avoir lieu que lorsque 1er Adar [4] concorde également avec *Teçavvé* ou *Tissa*. *Cela implique que le 1er Adar tombe un samedi.* En outre, si l'on applique au calendrier babylonien que nous avons imaginé les règles qui président à la fixation du sabbat *Secalim* et dont les traces se trouvent déjà dans le Talmud [5], on verra que, sauf le cas où le 1er Adar tombe un vendredi

[1] 24 semaines plus un reste, même d'un seul jour, peuvent donner 25 samedis, par suite 25 lectures.

[2] *Megilla*, 31 *b*.

[3] Pour l'intelligence de ce qui va suivre, nous plaçons ici la liste des sections qui se lisent pendant cette période, le numéro d'ordre qui les précède indique leur rang à partir de *Beréschit* :

18. Mispatim.	21. Tissa.	24. Vayyicra.	27. Tazria.
19. Teruma.	22. Vayyakhêl.	25. Çav.	28. Meçora.
20. Teçavvé.	23. Pecudé.	26. Semini.	29. Aharé.

[4] Sous ce nom, il faut ici entendre toujours Addar II dans les années embolismiques.

[5] Opinion de Rab, *Megilla*, 30 *a*.

et où ce mois a en même temps 30 jours [1], *le sabbat* SECALIM *est toujours le 7e samedi avant Pâque.* On pourrait, il est vrai, contester que le calendrier babylonien appliquât déjà nos règles sur la fixation du sabbat *Secalim*, mais il nous suffit de constater que, dans le cas spécial étudié par nous, le sabbat *Secalim* concorde avec le 1er Adar, et cette concordance n'est possible que si le sabbat *Secalim* tombe le 7e samedi avant Pâque.

Après ces longs mais indispensables préliminaires, nous pouvons conclure.

Dans les années communes, Pâque étant invariablement placée après la 25e section, si l'on remonte 7 rangs pour avoir le samedi de *Seealim*, on tombe sur la section de *Teruma*, ou, si par hasard il y avait des liaisons entre la 9e et la 25e section, sur une section antérieure à *Teruma*, jamais sur les sections *Teçavvé* ou *Tissa*. La concordance de *Secalim* avec ces deux dernières sections est donc impossible.

On ne peut donc la trouver que dans les années embolismiques, et, comme il est facile de s'en convaincre, avec l'hypothèse du dédoublement de certaines sections. Sans dédoublement, Pâque tombera, en ces années, après les sections 27 ou 28 ou 29, et, en remontant de 7 rangs, *Secalim* peut tomber sur *Tissa* ou une des deux sections suivantes, mais non sur *Teçavvé*. Il faut donc recourir à l'hypothèse du dédoublement. Or, nous savons qu'une des sections qu'on pouvait dédoubler était *Tissa*. En admettant l'existence d'un *Tissa I* et d'un *Tissa II*, tout s'explique. Si l'on remonte au 7e rang à partir de *Çav*, on tombe sur *Teçavvé*, à partir de *Semini*, on tombe sur *Tissa I*, à partir de *Tazria*, sur *Tissa II*. Cette explication de la concordance de *Secalim* avec *Teçavvé* et *Tissa* nous paraît la plus naturelle, mais elle suppose l'abandon de la règle 2 pour les années embolismiques. Si l'on ne voulait pas renoncer à l'application de cette règle, il faudrait supposer qu'une des sections 22 à 25 était également dédoublée.

En Palestine, où l'on n'observe qu'un jour de fête, le calendrier présente les particularités suivantes :

Dans les années communes :

1° Les types 2.5 et 3.5 n'ont pas le samedi absorbé par Sabuot; nos tableaux indiquent le moyen très simple d'y remédier. Il suffit de supprimer la liaison des sections 39-40. Il en résulte que, dans le calendrier palestinien, les trois premiers types sont exactement pareils pour la distribution des lectures.

[1] Ce mois pouvait sûrement avoir 30 jours; voir Zuckermann, p. 38.

2° Le second samedi absorbé par Pâque dans nos pays (type 5.7) devient libre. On y pourvoit sans doute en supprimant une des trois liaisons qui suivent Pâque, probablement la première, sections 27-28.

Dans les années embolismiques :

1° Le type 2.5 n'a pas de samedi absorbé par Sabuot ; même accident que dans les types 2.5 et 3.5 des années communes et même remède (suppression de la liaison des sections 39-40).

2° Les types 2.7 et 3.7 n'ont pas de second samedi absorbé par Pâque. Il en résulte qu'entre Pâque et Pentecôte il y a 7 samedis, au lieu que dans tous les autres types des années communes comme des années embolismiques il n'y en a que 6. On corrigerait cet accident en dédoublant une des sections 29 à 34, mais il n'est question nulle part d'un pareil dédoublement. Il faut donc évidemment que, dans ces types, le calendrier palestinien place Sabuot après *Naço*, comme dans nos types embolismiques 5.1, 5.3, et, par suite, supprime la liaison *Mattot* et *Macé*. Il y aurait, à la vérité, un autre moyen : ce serait de dédoubler *Mispatim*, de sorte que Pâque serait placée après *Aharé*, Sabuot resterait à sa place après *Bamidbar* et la liaison *Mattot* et *Maçé* serait conservée; mais, à défaut d'autre témoignage, nous apprenons par Joseph Mitrani[1] que la Palestine n'a pas eu recours à ce moyen, mais qu'elle a laissé *Aharé* après Pâque, mis Sabuot après *Naço*, et, par suite, séparé *Mattot* et *Macé*, où son calendrier rejoint enfin le nôtre[2].

Note additionnelle. — Depuis que nous avons écrit l'article qui précède, nous avons pu consulter l'ouvrage *Ticcun Issakhar*, d'Issakhar b. Mardochée ibn Susan, d'après la seconde édition (Venise, 1578). Toutes nos hypothèses sur la distribution des lectures en Palestine y sont confirmées, mais avec un certain nombre d'explications complémentaires, que nous croyons utile d'exposer.

1. Dans les années communes du type 2.5 et 3.5 et dans les années embolismiques du type 2.5, l'auteur dit (f°s 24 *a*, 27 *a*, 40 *a*) que diverses villes hors de la Terre-Sainte, au lieu de réunir les sections 39-40 (*Huccat* et *Balac*) lient les sections 37-38 (*Selah* et *Corah*) ou 38-39 (*Corah* et *Huccat*), afin d'être plus vite d'accord,

[1] Consultations, II, n° 4, édit. Fürth. A la ligne 2, il y a une faute : au lieu de ז׳ של פסח, il faut lire ז׳ של עמר.

[2] Aux études sur la matière que nous avons indiquées plus haut, il faut ajouter l'intéressant article de M. le grand rabbin Charleville, qui a paru plus haut dans la *Revue*, p. 122.

dans la distribution des lectures, avec la Terre-Sainte. Cet usage était sans doute répandu surtout dans les villes de Palestine et de Syrie qui ne font pas partie de la Terre-Sainte, mais qui en sont assez voisines pour se conformer autant que possible à ses rites. Nous avons déjà indiqué plus haut la possibilité de la liaison 37.38 au lieu de la liaison 39.40.

2. Dans le type 5.7 des années communes, ce n'est pas, comme nous le supposions, la liaison 27-28 qui est supprimée en Palestine, mais la dernière des trois liaisons qui suivent Pâque, la liaison 32-33. Les sections 27-28 restent réunies, parce que ces deux sections traitent de plaies et de lèpre et qu'on n'aime pas insister sur ces questions (*ibid.*, ff. 32 *a* et *b*), la liaison 29-30 a été maintenue par suite d'un ancien usage et pour qu'on ne suppose pas que la Terre-Sainte se règle sur les autres pays en montrant une trop grande hâte de mettre son calendrier d'accord avec celui des pays qui ne sont pas saints (*ibid.*). Cependant il résulte d'une note manuscrite que nous recevons d'un honorable rabbin de Jérusalem que c'est bien la liaison 29-30 qui serait aujourd'hui supprimée dans cette ville ; un autre rabbin de Jérusalem nous écrit même que, dans ces années, ce serait la liaison 27-28 qui serait supprimée.

3. Dans les types 2.7 et 3.7 des années embolismiques, les choses se passent en Palestine comme nous l'avons supposé : Pâque est avant *Aharé*, Sabuot après *Naço*, *Mattot* et *Macé* sont séparés (*ibid.*, f° 38 *a*).

4. Aux f°s 42 *b* et 44 *b* l'auteur signale, comme répandu dans un certain nombre de villes, l'usage observé par M. Abraham Cahen, à Alger [1], de diviser en deux, dans les années embolismiques, des types 5.1 et 5.3, une section avant Pâque, et il donne déjà le signe mnémonique הערף, mais il l'applique à la section de *Tissa* (divisée en deux dans ces années) et non à celle de *Mispatim*, qui reste entière.

5. Tous les dédoublements indiqués par Zunz, *Ritus*, p. 179, sont indiqués par notre auteur au f° 33 *a* et au f° 42 *b*.

Encore un mot, pour finir, sur le choix des liaisons dans notre calendrier.

Nous avons déjà fait remarquer que la tendance est de les placer, dans chaque livre du Pentateuque, à la fin de ce livre. Le choix des liaisons 22-23, 32-33, 42-43 s'explique ainsi fort bien. On peut également expliquer la préférence accordée à la liaison 27-28 par le désir d'écarter le plus vite possible une lecture pé-

[1] *Revue*, III, p. 282.

nible sur les maladies et la peste. Mais on peut se demander pourquoi on n'a pas préféré, dans la division B, la liaison 30-31 à la liaison 29-30, et dans la division C, la liaison 40-41 à la liaison 39-40 et qu'est-ce qui fait que, dans ces deux divisions, on ait ainsi isolé et placé entre deux liaisons *Emor* (section 31) et *Pinhas* (section 41). Le seul motif que nous puissions donner de ce choix est qu'on a voulu éviter de trop prolonger les offices et que les liaisons que nous avons proposées donnent des lectures un peu plus longues que celles qui ont été adoptées par le calendrier.

ISIDORE LOEB.

NOTES ET MÉLANGES

LA ROUE DES JUIFS

Il y a de curieuses coïncidences. Pendant que M. Ulysse Robert découvrait, dans le ms. français 820 de la Bibliothèque nationale, la miniature dont il a parlé dans son savant article sur la roue des Juifs [1], M. A. Balaguer y Merino faisait une trouvaille semblable en Espagne. Il y a, dans les Archives de Manresa, huit manuscrits contenant des contrats faits par les Juifs de cette ville. Voici, d'après M. A. Balaguer y Merino la liste de ces manuscrits, dont quelques-uns portent pour titre les mots : « Liber Judeorum, » suivis d'un numéro d'ordre : « quintus » ou « undecimus » par exemple.

1.	Du	4 ides mars	1310	au	4 ides de juillet	1313 ;
2.	—	14 cal. juin	1319	—	8 ides de nov.	1321 ;
3.	—	9 cal. déc.	1329	—	9 cal. mars	1331 ;
4.	—	3 cal. sept.	1333	—	5 cal. juillet	1336 ;
5.	—	nones sept.	1337	—	6 ides mars	1340 ;
6.	—	8 ides juillet	1345	—	veille nones mars	1347 ;
7.	—	9 cal. mars	1347	—	18 juin	1363 ;
8.	—	4 juin	1347	—	6 juin	1420.

Sur la couverture du dernier de ces volumes se trouve le portrait d'un Juif de Manresa, nommé Roven Salamo. Ce Juif a existé, et M. Balaguer a

[1] Voir plus haut, p. 81 et p. 83.

Ms. Fr. 820

Roven Salamo

Ms. Fr. 820

Roven Salamo

même retrouvé (dans ce volume?) un acte où il est question de lui. Voici cet acte :

VI° idus Junii anno domini millesimo CCC° XL° VII°. Rovent Salomonis, judeus Minorise, cum testimonio huius publici instrumenti, promito et convenio bona fide ac firma et legali stipulatione vobis venerabili Petro Muntonyoni predicto hiis presenti et consencienti quod per totum primo venturi mensem Junii vel saltem infra octo dies extunc continue subsequentes, solvam et tradam vobis vel procuratori vestro legitimo aut cui volueritis loco vestro intus Civitatis Barchinone in tabula comcambii G. de Fontaneto camproris Barchinona, meis propriis sumptibus et expensis, quinquaginta sex solidos Barchinone per Periconum Caravida, judeum, generum meum, restantes ad solvendum... Et in predictis suo testimonio... *fiat largo modo* sub pena L. solidos Barchinone *et aliam ut in superiori*. Testes qui *et cetera*.

Grâce à cette découverte de M. Balaguer, nous pouvons donner ici un dessin unique en son genre : le portrait d'un juif espagnol de l'an 1347. M. José Puiggari, remarquable miniaturiste et historiographe, sous-archiviste municipal de Barcelone, a bien voulu faire pour nous la copie de ce portrait et nous la reproduisons d'après lui, sur la planche qui accompagne ce numéro, à une échelle réduite de moitié environ. Le manteau vert-sombre de Salamo Roven ne paraît avoir rien de particulier aux Juifs, mais on remarquera la rouelle rouge évidée que Salamo porte sur la poitrine. L'objet qu'il tient en main est un dé à jouer. La passion du jeu était très répandue en Catalogne et ailleurs.

M. Balaguer nous a également envoyé, grâce à l'obligeance de M. Puiggari, la copie d'une lettre initiale I, miniature qui se trouve au f° 17 du *Livre vert* (1er vol. des cartulaires de privilèges) des archives municipales de Barcelone. Ce manuscrit a été commencé en 1335. La pièce dans laquelle se trouve notre initiale est une constitution de 1228 du roi Jaime Ier sur le prêt à intérêt des Juifs. L'initiale représente également un Juif avec une rouelle. La robe de ce Juif est bleu-clair, la rouelle est rouge. Nous reproduisons en noir, en tête de cet article, ce joli dessin. On remarquera l'expression attristée de la figure du Juif qui y est représenté.

A côté de Salamo Roven, notre planche reproduit la miniature découverte par M. Ulysse Robert et dont il est question plus haut [1].

ISIDORE LOEB.

[1] Sur un grand nombre d'exemplaires de la planche la rouelle de Salomo Roven est, par erreur, coloriée tout entière en rouge, au lieu que le cercle intérieur, qui est enlevé, laisse voir, sur l'original, la couleur verte de la robe.

LES JUIFS DE MALAUCÈNE

MM. Ferdinand et Alfred Saurel ont publié une histoire de Malaucène où se rencontrent un certain nombre de renseignements sur les Juifs qui ont demeuré dans cette ville (département de Vaucluse) au moyen âge et sur lesquels on ne savait que fort peu de chose [1]. Nous extrayons de cet ouvrage les notices concernant l'histoire des Juifs de Malaucène et nous y ajoutons, à la fin, quelques passages d'un manuscrit de Carpentras qui a été également consulté par MM. Saurel.

Ce ms.[2] est le polyptique des comtes de Toulouse fait en 1253 par l'évêque de Carpentras pour toute la sénéchaussée du Venaissin. Il mentionne deux Juifs habitant à cette époque le pays de Malaucène (Saurel, p. 193) et payant au seigneur des redevances pour des jardins. Mais la plupart des Juifs de Malaucène y seraient arrivés plus tard, vers 1309 (p. 194), à la suite du pape Clément V, qui était venu s'établir dans cette ville. Ils y eurent une juiverie près de la porte Filiol, dans un quartier appelé *Sirvagium Judeorum* (servage des Juifs) ou *juiverie* (p. 194). Cette juiverie avait 30 maisons, avec une porte sur la rue des Trois-Pèlerins, et était entourée de hautes murailles. La porte, de style roman, existe encore. Le cimetière des Juifs était dans la plaine de la Béoune, sur le chemin de Beaumont. Quoique les Juifs ne fussent pas admis dans l'assemblée municipale, il résulte d'un procès-verbal du Parlement de Malaucène réuni pour la nomination des syndics chargés de procéder à la délimitation entre le territoire de Malaucène et ceux d'Entrechaux et du Crestat, en 1282, que deux Juifs assistèrent à cette réunion (p. 193).

Lorsque Jean XXII, en 1322, expulsa les Juifs du Comtat-Venaissin, les Juifs de Malaucène durent quitter la ville. Ils y revinrent après la peste noire de 1348 (p. 195). L'évêque fit quelques difficultés pour les admettre. Ils n'eurent pas, cette fois, droit de cité, on leur défendit de vendre du pain, du vin, ni aucune denrée alimentaire. Ils durent payer annuellement à l'évêque, pour leur cimetière et leur école, une livre de gingembre, une livre de poivre et deux livres de cire. En 1425, le viguier voulut les auto-

[1] Cet ouvrage est intitulé : *Histoire de la ville de Malaucène et de son territoire;* tome Ier, Avignon, libr. Roumanille; Marseille, libr. Lebon, 1882; in-8° de XVI-59 p.
[2] Musée de Carpentras, n° 534.

riser à tuer à l'abattoir commun les animaux dont ils avaient besoin pour leur nourriture, ils n'obtinrent pas sans résistance de pouvoir le faire deux fois par semaine, à l'approche de la fête de saint Michel.

Le 9 juin 1432, des Juifs d'Avignon et de Carpentras prêtèrent au Conseil de Malaucène une somme de 100 florins à 10 et à 11 pour cent (p. 196) ; en 1445, le conseil eut de nouveau besoin d'argent, mais le vent avait changé, on ne voulut à aucun prix emprunter aux Juifs. Ceux de Carpentras avaient offert au Conseil de lui prêter de l'argent à 15 0/0.

L'histoire des Juifs de Malaucène est très accidentée. En 1479, les routiers de Bernard de Guerlans menacèrent la ville, les Juifs voulurent s'en aller, mais les habitants s'opposèrent à leur départ. Ils furent incorporés de force dans la milice et durent payer leur part de l'impôt commun (p. 197). Leur situation était si pénible qu'ils s'en allèrent peu à peu. En 1533, il n'y eut plus à Malaucène que deux familles juives. Elles quittèrent probablement lorsque, en 1570, sur un ordre général de Pie V, le Conseil décréta l'expulsion des Juifs. A partir de cette époque le nombre des Juifs à Malaucène fut insignifiant. Un Juif y revint en 1651, il voulut demeurer ailleurs que dans l'ancienne juiverie, mais on le força de s'y établir. En 1660, beaucoup de Juifs d'Avignon et de Carpentras, mis en fuite par les luttes entre les nobles et les roturiers, demandèrent à être reçus à Malaucène, le Conseil refusa de les admettre.

Quoiqu'il fût défendu, à une certaine époque, aux Juifs du Comtat de faire d'autre commerce que celui de la friperie, ceux de Malaucène faisaient cependant le commerce d'épicerie et de banque ; ils achetaient des terres, mais ils ne pouvaient acheter de maisons en dehors de la juiverie. Par exception, le juif Salomon Rodez, au XVe siècle, possédait une maison rue des Chaberlins (p. 198). Leur situation, à certaines époques, doit avoir été assez prospère, puisque Malaucène était appelée « ville de Juda. » C'est à eux que furent presque toujours affermés les revenus de la chambre apostolique à Malaucène (un des fermiers juifs appelé Durand Duranti) et ils gardèrent ce monopole malgré l'édit, bientôt révoqué, du 4 janvier 1459 du pape Pie II (p. 199). On trouve encore des fermiers juifs de ces revenus en 1537.

Voici maintenant des passages inédits du polyptique des comtes de Toulouse concernant les Juifs de Malaucène et d'autres lieux. Les pages du ms. étant à 2 colonnes, nous désignons par *a*, *b*, les colonnes du recto, par *c*, *d*, celles du verso.

MALAUCÈNE. F° 43 *a* : « Item Guilielmus Gauterii servit annuatim

dicto termino III solidos et VI denarios turonenses pro quodam orto qui est iuxta ortum Guilielmi Fornerii iuxta ortum Astrugi iudei. — Item Astrugus iudeus servit annuatim dicto termino VII sol. et V d. turon. pro quodam orto qui est ad gorgam [1] iuxta ortum Guilielmi Gauterii et iuxta riallam [2]. — Item Vitalis iudeus servit annuatim dicto termino XXI d. turon. pro quodam orto qui est iuxta ortum Guilielmi Atanulfi et iuxta raillam. » — F° 43 *b* : « Item Bonisac iudeus servit annuatim dicto termino I d. tur. pro quodam orto qui est iuxta predictum et iuxta viam ». — F° 44 *c* : « Item Vitalis iudeus III d. tur. pro tribus tabulis que sunt in mercato novo ». — F° 44 *d* : « Item Astrugus iudeus III den. tur. pro III tabulis. »

MORNAS de Mornacio aurasicensi). F° 73 *d* : « Item [dominus comes percipit] in vinea Iudeorum, medietatem. » — F° 74 *d*. : « Item in orto Bertrandi de Scaus et Guilielmi Astais et monachi et Iudeorum, qui orti sunt iuxta aquam Deles [3] et iuxta vineam Ripertorum [4], percipit dominus comes medietatem. » — F° 79 *a* : « Bonsenior iudeus servit a[nnuatim] dicto termino III d. et obolem tur. pro quadam vinea que est iuxta aquam Deles.

MALAUCÈNE. F° 122 *b*. *De censibus denariorum* : « Item Astrues iudeus pro orto qui est a la gorga iuxta ortum Guilielmi Gauterii VI sol. et V d. Item Vitalis pro orto qui est iuxta ortum Guilielmi Atanolf [5], XXI d... Item Bonisac iudeus pro orto qui est iuxta ortum Raimundi Mounerii et iuxta viam, III sol. et VI d., et pro alio orto qui est iuxta ortum proxime dictum et iuxta viam, I d. » — F° 123 *b*. *De tabulis que sunt in mercato novo* : « Item Vitalis iudeus pro tribus tabulis, III d. et obolem. » — F° 123 *c* : « Item Astruc iudeus pro III tabulis, III d. »

On voit par ce qui précède qu'il y avait, en 1253, 3 Juifs au moins (non 2 à Malaucène, qu'ils pouvaient posséder des jardins et louer, sur le Marché neuf, des tables où ils vendaient des marchandises. A Mornas, à la même époque, il y avait une vigne des Juifs, un jardin des Juifs, ce qui veut peut-être dire que cette vigne et ce jardin appartenaient à la communauté des Juifs.

Le polyptique ne contient rien sur les Juifs de Carpentras, de Cavaillon et de Vaison. Il ne faudrait pas en conclure qu'il n'y avait pas, à cette époque, de Juifs dans ces villes, mais que, s'il y en avait, ils n'avaient point de redevances à payer aux comtes de Toulouse.

ISIDORE LOEB.

[1] Canal ; voir Ducange, au mot *Gorga*.
[2] *Rtale* (voir Ducange), signifie petite rivière ; et *rial*, en provençal, signifie ruisseau.
[3] La rivière du Lez ?
[4] Nom de personne commun dans le pays.
[5] Lecture douteuse.

PARAGRAPHES DU LIVRE DE LA CRÉATION DE PHILON

RELATIFS AUX PROPRIÉTÉS DES NOMBRES

A Monsieur Isidore Loeb.

Vous avez bien voulu me demander de traduire quelques passages du Livre de Philon sur la Création du monde relatifs aux propriétés des nombres, passages qui sont à peu près inintelligibles dans la traduction française de Pierre Bellier et de Fed. Morel (Paris, 1612). Si je me hasarde à satisfaire à votre désir, ce n'est pas, croyez-le bien, avec la prétention de connaître le grec mieux que ces doctes philologues, — je reconnais tout d'abord mon infériorité complète à cet égard, — mais c'est surtout pour vous être agréable et dans la pensée que, l'étude des propriétés des nombres ayant longtemps fait l'objet de mes recherches, je serai peut-être assez heureux pour donner une explication claire et satisfaisante du texte du savant philosophe juif, l'un des maîtres les plus illustres de cette célèbre école d'Alexandrie.

Si, en effet, comme vous le croyez, aucune traduction logique n'a été donnée de ces passages et que ma version soit celle qui reproduit exactement la pensée de l'auteur, le mérite en reviendra tout entier à votre initiative et son utilité me servira d'excuse[1].

Veuillez agréer, etc.

§ 3. — Le nombre est intimement uni à l'ordre, et, parmi les nombres, le six est le type de la génération d'après les lois naturelles. En effet, après l'unité, il est le premier *nombre parfait*[2], étant égal à la somme de toutes ses parties et composé du trois, qui en est la moitié, du deux, qui en est le tiers, et de l'unité, qui en est le sixième ($3 + 2 + 1 = \frac{6}{2} + \frac{6}{3} + \frac{6}{6} = 6$). En outre, il est, pour ainsi dire, d'une nature hermaphrodite et doué de la puissance de l'un et l'autre sexe ; car, parmi les nombres, l'impair,

[1] Le livre de J. G. Müller, *Des Juden Philo Buch* (Berlin, 1841) donne en partie ces explications, mais non pas toutes, et il n'est pas facile de les y trouver dans l'enchevêtrement de notes et de renvois qui rendent la lecture de ce livre si difficile.

[2] Le *nombre parfait* (défini par Euclide, prop. 36, liv. XVIII) est égal à la somme de ses parties aliquotes. La théorie des nombres parfaits, inconnue jusqu'à présent, a été donnée pour la première fois par l'auteur de ces lignes. 1883, imprimerie Aug. Masson, éditeur.

est le carré de 8 et le cube de 4 ; à son tour, le septième terme de la progression en raison triple, commençant par l'unité, est 729 qui est un carré, le produit de 27 par lui-même et le cube de 9. Successivement si l'on commence par le septième terme, comme on avait commencé par l'unité, et, continuant la progression, avec la même raison, jusqu'au septième terme nouveau, on ne peut manquer de former un nombre, qui sera en même temps un cube et un carré. A partir donc de 64, le septième terme, qui en est formé dans la progression en raison double, monte à 4,096, qui est à la fois un cube et un carré, le carré ayant pour côté 64 et le cube 16 (64, 128, 256, 512, 1,024, 2,048, 4,096). $4,096 = 64^2 = 16^3$.

(Nota. — Ces propriétés des troisièmes, quatrièmes et septièmes termes des progressions commençant par l'unité ne se limitent pas aux deux raisons doubles et triples. Elles sont vraies, quelle que soit la raison de la progression, et peuvent s'énoncer généralement ainsi : Dans toute progression géométrique commençant par un, le troisième terme est un carré, le quatrième un cube et le septième est à la fois un carré, un cube et le produit d'un carré par un bicarré; c'est en même temps le carré du quatrième, le cube du troisième et le produit du troisième par le cinquième terme [1]).

§ 31. — Passons maintenant à l'investigation de l'autre forme du sept dans la première décade, laquelle manifeste une nature merveilleuse et qui n'est pas inférieure à la première. Ce nombre sept est formé par la somme de un, deux et quatre, contenant ainsi deux des rapports les plus harmoniques. Le double et le quadruple, le premier produisant l'accord d'octave et le dernier celui de la double octave. Le sept renferme ainsi d'autres parties qu'il réunit en lui en les accouplant par un lien ; en effet, il se partage en premier lieu en un et six, ensuite en deux et cinq, et, en dernier lieu, en trois et quatre. Le rapport de tous ces nombres est essentiellement musical, car celui de six à un est la double octave de la quinte, et ce rapport sextuple exprime un grand intervalle entre les choses existantes ; c'est ce qui sépare le suraigu du ton le plus grave, comme nous l'expliquerons lorsque nous passerons des nombres au traité des accords. Au reste, le rapport de cinq à deux joue un rôle d'une grande puissance en harmonie, presque

[1] Soit, en effet, r, la raison de la progression géométrique commençant par 1, les sept premiers termes seront : 1, r, r^2, r^3, r^4, r^5, r^6. Le troisième, r^2, est un carré; le quatrième, r^3, est un cube ; le septième, r^6, est un carré, celui de r^3, un cube, celui de r^2, et le produit d'un carré par un bicarré : $r^2 \times r^4 = r^6$.

intellectuelle, nous conduit à la connaissance de la triple dimension du solide qui, tout d'abord, frappe les sens par sa nature même. Si quelqu'un ne comprend pas bien cette explication, il s'en fera une idée par un petit jeu connu et familier. Ceux qui jouent aux noix ont coutume d'en rapprocher trois sur un plan, puis ils en mettent une quatrième au-dessus, en formant une pyramide. Ce trigone, ainsi disposé sur le plan, s'arrête au nombre trois, qu'il ne dépasse pas. Mais ce qui est ajouté forme, relativement au nombre, le 4, et, relativement à la figure, la pyramide, qui est un corps solide. En outre, il ne faut pas méconnaître que, le premier parmi les nombres, le quatre ou le carré est un tétragone doublement égal (4 angles droits égaux et 4 côtés égaux), mesure de justice et d'égalité, et encore que seul, parmi tous les autres, il se forme et se produit, soit par l'addition, soit par l'élévation au carré, par l'addition, en effet, de deux et deux, et aussi par la puissance : deux fois deux. Quel admirable accord il manifeste dans sa forme ! propriété que ne réunit aucun autre nombre. En effet, le nombre six, par exemple, formé par l'addition de deux trois, ne peut être obtenu par leur produit, lequel fournit un nombre différent, qui est neuf. Ce quatre jouit encore d'autres belles propriétés, dont nous parlerons jusque dans les moindres détails dans son traité spécial.

§ 30. — Après que l'univers eut été créé suivant la nature parfaite du nombre six, le Père exalta le septième jour en l'appelant saint... Le nombre 7 se prend de deux manières : ou dans la première dizaine, et alors il est mesuré par sept fois l'unité, étant composé de sept unités ; ou bien hors de la première dizaine, en considérant deux progressions qui commencent toujours par l'unité, en raison double ou triple et suivant l'ordre des termes : comme 64 et 729, dont le premier et le septième terme de la progression en raison double, à partir de l'unité (1, 2, 4, 8, 16, 32, 64), et le second, le septième de la progression en raison triple (1, 3, 9, 27, 81, 243, 729). Nous traiterons sérieusement de l'une et l'autre forme. Or, la seconde présente un avantage très évident, car le septième terme après l'unité, considéré dans les séries en raison double ou triple, est à la fois un cube et un carré, embrassant ainsi les deux aspects des essences incorporelles et corporelles, de l'essence incorporelle, en effet, à cause de la surface plane que représente le carré, et de la corporelle, à cause de la forme solide que produit le cube. Les nombres précités en donnent la preuve la plus évidente, car le septième terme de la progression en raison double, commençant par l'unité, est 64, qui

par les trois nombres 6. 8. 12. Or de la proportion harmonique, il y a deux définitions : la première a lieu quand le rapport du dernier terme au premier ($\frac{12}{6}$) est le même que le rapport des excès ou différences du dernier ou du moyen (12-8), et du moyen et du premier (8-6). Ce qui est satisfait de la manière la plus évidente par les trois nombres précités 6. 8. 12, car le dernier est le double du premier, et les différences sont aussi doubles l'une de l'autre, car 12 surpasse 8 de 4, 8 surpasse 6 de 2, et 4 est le double de 2. La seconde vérification d'une proportion harmonique a lieu lorsque le moyen entre les deux extrêmes surpasse et est surpassé de la même fraction des extrêmes. En effet, le moyen étant 8, il surpasse le premier d'une troisième partie, car si on retranche le 6, le reste 2 est le tiers du premier ($\frac{8-6}{6} = \frac{1}{3}$), et il est surpassé du dernier de la même manière, car, si de 12 on retranche 8, le reste 4 est le tiers du dernier ($\frac{12-8}{12} = \frac{4}{12} = \frac{1}{3}$).

Voilà ce que nous devions dire nécessairement de ce mystérieux diagramme ou carré ou de quelque nom, qu'on veuille lui donner.

(Nota. — Le nom de proportion harmonique lui a été donné par le philosophe grec Archytas, parce que les longueurs des cordes vibrantes qui rendent les trois sons de l'accord parfait : *do*, *mi*, *sol*, sont proportionnelles aux nombres 15, 12, 10 qui satisfont à la relation $\frac{12-10}{10} = \frac{15-12}{12} = \frac{1}{5}$.

Le texte de Philon n'explique pas comment le 7 peut être considéré comme l'origine du diagramme $\boxed{6 \mid 8 \atop 9 \mid 12}$. J'ai cherché une explication de cette phrase dans l'existence des carrés magiques si forts en honneur dans les manuscrits de l'antiquité et du moyen âge. Or, le seul carré contenu dans 7 est 4 et, si on forme le carré magique de 4, d'après la méthode grecque des Pythagoriciens, on trouve le carré suivant :

1	15	14	4
12	6	7	9
8	10	11	5
13	3	2	16

Or, dans ce carré, le nombre 7 occupe la septième case, et si on prend pour origine au point de départ cette case, on trouve que les deux voisines d'un côté sont 12 et 6 pour la 5e et 6e case, et 9 et 8, pour la 8e et 9e case à égale distance de l'origine.

J. Carvallo.

LA TRADUCTION DE L'HISTORIA DE PRÆLIIS

PAR IMMANUEL BEN JACOB

Dans mon article sur les traductions hébraïques de l'histoire légendaire d'Alexandre [1], j'ai émis l'hypothèse que le ms. acéphale de la Bibliothèque nationale (n° 750) contient le même texte que celui de Turin (n° CCXVIII du catalogue Peyron). C'est d'après celui-ci que j'ai assigné comme auteur à cette œuvre Immanuel ben Jacob [2]. Je suis heureux de pouvoir confirmer entièrement ma conjecture. Ayant eu entre les mains le ms. de Turin, j'ai pu comparer les deux ouvrages et j'ai reconnu qu'ils sont de point en point semblables.

Qu'il me soit permis de citer ici la préface d'Immanuel, qui nous apprendra la vogue singulière dont jouissait l'*Historia de Prœliis* dans son pays.

זה ספר תולדות אלכסנדרוס המקדוני מיום הבראו עד יום מותו וארץ מולדתו ויחוס אביו ואמו וכל מעשה תקפו וגבורתו ומלחמותיו אשר נלחם עם עממי הארץ ויכניעם וישימם תחתיו למס עובד הנם כתובים על דברי הספר הזה.

אמר המעתיק בעל הכנפים לא מהיותי חכם בעיניי וצחות לשון על שפתי השיאני לבבי בהעתקת הספר הזה מלשון נצרי אל לשון עברי כי בער אנכי מארש ולא בינת אדם לי אמנם נכסוף נכספתי בהעתקתו אחרי אשר ראיתיו כתוב בספר הנצרים ומצוייר בדמיונות נאות ובצבעים שונים ובכסף ובזהב על רוב אהבתם אותו ורוב אנשים מאמינים את דבריו ואיניני מודם אע"פ שכל דבר אפשר כי לפעמים אשיג בהם תועלת ונמצא העתקתו ובניינו חזק ואל יאשימני קורא בו כי לא להתגדל בו העתקתיו כי אם למלאות חפצי ולהפיק דעתי ואמרתי בשבתי עם אנשים נדיבים או עם עמי הארץ אספר להם מדברי הספר הזה יערב אליהם ויהיו לפניהם כדבש למתוק. אחלי ליוצר הכל להסיר שגגותי ולמחול עונותי ולסלוח חטאי ויזכני לראות משיח צדקינו ובניין בית מקדשינו במהרה בימינו אמן.

Le traducteur, l'auteur des *Six ailes* (titre d'un ouvrage d'Imma-

[1] *Revue*, t. III, p. 245.

[2] J'avais des doutes sur le nom de *Bonfilio* donné par le ms. 1054 de la Bibliothèque nationale à notre Immanuel, ne trouvant ce nom ni en italien ni en provençal ; je crois aujourd'hui qu'il est formé de la même façon que *Bonfilia*, nom d'une juive de Manresa (*Revue*, t. V, p. 288).

mel dit : Ce n'est pas la présomption, ni la confiance en l'élégance de mon style, qui m'a décidé à traduire ce livre du latin en hébreu, car je connais mon ignorance. Mais je désirais fort cette traduction, voyant l'ouvrage dans la littérature chrétienne, orné de magnifiques dessins et de miniatures en couleurs diverses, en or et en argent, car les chrétiens ont une grande prédilection pour lui. Beaucoup même ajoutent foi à ce qu'il renferme, mais je ne suis pas de ceux-là ; toutefois il ne manque pas d'utilité, et voilà pourquoi je l'ai traduit. Que le lecteur ne m'accuse pas d'avoir cherché en ce travail motif à me glorifier, j'ai voulu seulement satisfaire un de mes désirs et me contenter moi-même ; je me disais : « Quand je serai en compagnie de personnes distinguées ou de gens simples, je leur raconterai les histoires de ce livre, cela leur fera plaisir et leur sera doux comme miel »....

ISRAEL LÉVI.

LETTRES D'ABOLITION OCTROYÉES PAR LE CARDINAL DE FOIX

AU SUJET DES CRIMES COMMIS A CARPENTRAS [1]

Petrus... [2] et miseratione divina Episcopus Albanensis, sancte Romane Ecclesie [3] Cardinalis de Fuxo vulgariter nuncupatus, in civitate Avinionis et comitatu Venayssini pro domino nostro Papa et sancta Romana Ecclesia in spiritualibus et temporalibus Vicarius generalis ac in Arelatensi, Aquensi et nonnullis provinciis a latere sedis Apostolice Legatus. Ad providam officii nostri circumspectionem et debitum pertinet vices temporum pensare, personarum attendere conditiones et qualitates locorum considerare, ut, ad singula debitum habentes respectum et opportune manum operationis apponentes, interdum plantemus, evellamusque palmites infructuosos, necnon plantata bonum semen pullulantia remediis foveamus congruis, ut sic operando proficiamus et profectus multiplicemus et multiplicatos officii et regiminis gubernatione custodiamus. Ab olim, nonnullorum iniquitatis filiorum et incolarum civitatis Carpentoractensis sparso pestiferi semine generis, succrevit ex illo messis odibilis, fructus

[1] Voir plus haut, p. 31.

[2] Nous passons quelques mots peu importants.

[3] Nous avons cru devoir conserver l'orthographe du manuscrit. Nous n'avons changé que quelques mots, que le copiste a, sans doute, mal écrits par inadvertance. Ainsi nous avons mis *evellamus* au lieu de *evelamus*, *pullulantia* au lieu de *pullullantia*, *libellum* au lieu de *libellus*.

amaritudinis cum doloris immensitate producens. De flatu namque Sathane, turbatoris quietis, emuli pacis, progredientes, dudum in illa civitate viri sanguinum et rapine pestilentes totam civitatem illam innumeris repleverunt angustiis et variis discriminibus bonos subjecerunt, et tam indigenas quam ceteros ejusdem civitatis incolas longo tempore in excidium et ruinam posuerunt, in civitateque predicta, quo tranquillitate et pace florere solebat, bellicus et insolens furor invaluit, iniquitasque filiorum perditionis effrena in alios se armavit, pestis prosiliit, et hoc siquidem ille belial, peccatis fortasse populi predicte civitatis exigentibus, procurasse conjicitur, ut prefata civitas, que longissimo tempore in quiete fuerat et decoris gloria pollebat, deformationis dispendia sub miserabili filiorum insolentium vehiculo ducta et pressa peste effrenorum hominum, jus divinum et humanum parvipendentium, sustineret, et talium sceleratorum superbia flammis durioribus, in dedecus sanctissimi Domini nostri pape, et nostrum qui regimini civitatis hujus presidemus, et damnum habitatorum et incolarum, quietem et pacem querentium, ebulliret. Et successive ipsi insolentes, generatio perversa et exasperans, ne succensus ignis ac perhennis [1] ipsius civitatis destructio forte lentesceret et, si quid nondum in cibum ejus advenerat, celeriori ustione vastaret, sua nequitia populum commovendo, et ad hominum neces et rapinas incitando, commotionem populi et tumultuosos insultus fovere studuerunt, in officiariosque Domini nostri Pape irruerunt, quosdam ceperunt et nunnullos fugere et latitare compulerunt, in eosdem etiam conspirarunt, domos principales fregerunt, per vim intrarunt, et in predam dederunt, ac carceres violarunt. Sane nos, considerati [2] ipsius civitatis calamitatem et in futurum perpetuam ruinam, si misericors Dominus, qui sic interdum irascitur, ut benignus mansuescat; sic affligit, ut bonum consolationis adiciat; sic prosternit, ut altius elisos extollat, super lapsos et afflictos pia benignitate respiciens, sublatis de ipsa civitate et grege extirpatis, qui facem dissensionum principaliter succendebant, salutifero providere cupientes remedio, quod ad punitionem malorum exemplumque talia perpetrare in futurum volentium et laudem bonorum existat; abolitionem generalem omnium criminum sive delictorum per quoscumque cives, habitatores, et dicte Carpentoractensis civitatis incolas, cujuscumque sexus et conditionis existant, a quinque annis citra, tam premissorum occasione quam alias quomodocumque perpetratorum et commissorum, motu proprio et ex certa nostra scientia concedimus, omniaque crimina sive delicta, usque ad presentem diem per dictos cives, habitatores et incolas commissa et perpetuata, abolita esse declaramus, bonaque propter hujusmodi crimina confiscata damus et ipsis remittimus, et ad pristinam famam, ex certa nostra scientia, prefatos cives et

[1] Pour *perennis*.
[2] Il faudrait *considerantes*.

incolas restituimus et restitutos esse censemus, penasque tam corporales quam pecuniarias, de gratia speciali, auctoritatibus nostrorum Vicariatus et legationis, ac tenore presentium, remittimus propter hujusmodi incursas, et remissas declaramus, silentium super premissis advocato, sive procuratori fiscali ipsius comitatus Venayssini, qui nunc est aut pro tempore erit, eisdem auctoritatibus et tenore perpetuum imponentes. Exceptis semper aliis perditionis filiis, ac sceleratibus hominibus, qui portale Aurasicense[1] nuncupatum ipsius civitatis crochetarunt[2], aperire que temptaverunt[3], seu aperiri facere voluerunt, et consenserunt. Nec non exceptis etiam Roberto Martini notario, Johanne Martini, Arnardo Martini, Bertrando Martini, fratribus[4] et dicti Roberti filiis, Claudio de Fuza, Claudio Ranquini filio Jacometi Ranquini, Johanne Gauterii alias *le Camus* fabro, Jacobo filio Anthonii Cherontri, Anthonio de Fonte, Gruerio Ginoli alias *Ginginète*, Clemente Ratelle broquerio[5], Guillermo Bernardi, Johannono Bernardi, Peyrono Bernardi sarrelheriis[6] fratribus de Carpentoracti et quodam vocato Cavarrono, crimine lese majestatis reis, qui duodecima mensis Junii proxime preteriti in necem judeorum dicte civitatis Carpentoractensis et predam irruerunt, auctoresque tumultus popularis ac insultus, illa die factorum, fuerint, quos, ut censemus, nullomodo sub hujusmodi generali abolitione comprehendi volumus, qui gravia, proch[7] dolor, animarum pericula, acerbas corporum strages et rerum dispendia germinarunt. Sed ipsos a comitatu venayssini et terris ipsi adjacentibus, nec non a civitate Avinionensi, exules, bannitos[8] et extorres perpetuo esse volumus, et per presentes declaramus, reservata tamen in omnibus misericordia sanctissimi Domini nostri pape et nostra. Ceterum, ne Judei ipsius civitatis, qui ad predam, supradictis procurantibus et agentibus, dati fuerunt, jacturam patiantur bonorum, ac de injustia conqueri valeant, volumus, et huic presenti abolitioni adjicimus quod ipsis Judeis reserventur actiones dumtaxat civiles pro recuperatione bonorum, in illo insultu et populi commotione ab eis ablatorum, criminalibus, ut premittitur, sublatis per nos et extinctis ; et quod pro ipsis bonis agere possint et experiri in judicio, juxta juris com-

[1] C'est-à-dire la porte d'Orange. C'était une des portes de Carpentras. — Nous ferons observer que *portale* n'est pas latin : c'est le mot *portail* latinisé.

[2] Mot formé du verbe français *crocheter*.

[3] Pour *tentaverunt*.

[4] Nous avons omis ce mot dans le texte de notre article imprimé dans le n° 11 de la *Revue*. Ce texte doit être ainsi rétabli à la page 30, ligne 3 : « ... Robert Martini, ses trois frères et ses fils... »

[5] Dans le même article (page 30, ligne 7), nous avons traduit ce mot par *boisselier*, peut-être vaudrait-il mieux traduire par *boucher* ou *fabricant de fourches*. V. Ducange.

[6] *Sarrelherius* n'est pas dans Ducange, on n'y trouve que *serralherius* et *serralherius*, c'est-à-dire *serrarius*, serrurier. Dans notre texte, *sarrelherius* est évidemment le même mot que *sarralherius* ou *serralherius*.

[7] Pour *proh*.

[8] C'est le mot *bannis* latinisé.

munis dispositionem; adjungentes etiam auctoritatibus supra dictis, et tenore presentium concedentes et ordinantes quod, statim prima sentencia in reum lata reus ipse contra quem Judeus talem actionem intemptaverit[1] ipsi priori sentencie acquiescat, et omnino pareat; quod si, animo indurato, parere noluerit, penam tripli pro facto incurrat, tertia ipsius tripli parte fisco et camere apostolice applicanda, due vero partes predicti tripli Judeo sive Judeis agentibus et actoribus applicentur irremissibiliter solvende. Et, si talis condempnatus[2] nolit parere prime sentencie et appellet, partem pene tripli predicti, videlicet duas partes Judeo applicandas, solvat ipsi Judeo agenti antequam audiatur per judicem appellationis, et tertiam partem tripli supradicti fisco applicandam talis condempnatus penes deputandum per curiam deponat, aut sufficienter caveat, ut, si Judeus in causa appellationis succumbat, tertiam dicti tripli partem fisco applicandam eidem absoluto per judicem appellationis restituatur, sive a cautione relaxetur; et Judeus duas partes tripli per ipsum receptas restituat, et restituere teneatur. Volentes etiam, ac eisdem auctoritatibus et tenore declarantes, ne quisquam, cujuscumque status, conditionis aut sexus existat, ipsis Judeis agentibus in judicio et experientibus pro recuperatione bonorum sic ablatorum, libellum[3] injuriarum dare possit aut valeat, quem si quispiam dare, aut offerre temptaverit pro non dato habeatur, neque Judeus, cujuscumque sexus existat, respondere teneatur, neque pro contumace habeatur, aut reputetur, neque quocumque modo, in persona seu bonis, propter non comparitionem molestetur.

Datum Avinione, die prima mensis Martii, anno incarnationis dominice millesimo quadringentesimo sexagesimo, Pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini nostri domini Pii, divina providentia pape secundi, anno tertio.

A ce texte, dont l'original est aux archives de Carpentras (*Carton*, GG., *n°* 57, *pièce* 102), nous croyons devoir ajouter les remarques suivantes.

On trouve d'abord dans ce document la confirmation d'un fait plus d'une fois avancé par nous, à savoir que, devant les tribunaux du Comtat-Venaissin, les Juifs jouissent du bénéfice du droit commun, puisque le cardinal de Foix reconnaît que les dispositions de ce droit doivent leur être appliquées, *juxta juris communis dispositionem*. Puis on s'étonne de l'empressement que le légat met à grâcier les coupables. Le massacre de Carpentras a eu lieu le 12 juin 1459 et les lettres d'abolition sont datées du

[1] Pour *intentaverit*.
[2] Pour *condemnatus*.
[3] Voir ci-dessus la note 2 de la feuille 1.

1er mars 1460 ; entre le crime et le pardon, il n'y a qu'un intervalle de neuf mois à peine. Sans doute la clémence du légat ne couvre pas les chefs du complot, les principaux auteurs du massacre, elle ne s'étend qu'à leurs complices ; mais ces complices ont commis des crimes et des délits, *crimina et delicta*, ils ont pillé, ils ont versé le sang, et, sur ces deux chefs, ils ont été condamnés à des « peines corporelles et pécuniaires. » Le cardinal de Foix reconnaît lui-même que les susdits complices ont été poussés au pillage et au meurtre, *neces et rapinas*, par les chefs de l'émeute. Comparée à l'énormité du forfait, l'indulgence du légat ne peut manquer de paraître aussi large que hâtive et inopportune. On dirait que le prélat le sent, et que, pour prévenir le blâme, il s'efforce de justifier sa clémence par des raisons plus ou moins spécieuses : il est de son devoir de tenir compte de la succession des temps, de prendre en considération la condition des personnes et la nature des lieux. Ce sont là, ce nous semble, de bien faibles, de bien mauvaises raisons, ou plutôt de purs prétextes. Comment peut-on se vanter de tenir compte de la « succession des temps, » c'est-à-dire du temps écoulé, quand on amnistie des vols et des meurtres à neuf mois de distance du jour où ils ont été commis ? Comment un juge peut-il avouer qu'il se préoccupe de tout autre chose que de rendre et faire bonne justice, qu'il obéit à des considérations étrangères à la véritable équité, que, dans l'application des peines et dans la limitation de leur durée, il a égard à la condition des personnes et à la différence des lieux ? Un crime perd-il de sa gravité parce qu'il a eu pour théâtre une ville au lieu d'un bourg, une plaine au lieu d'une montagne ? Est-on plus ou moins coupable, et doit-on être plus ou moins puni, suivant qu'on est dans le sein de la religion catholique ou en dehors, suivant qu'on est ou chrétien, ou Juif, ou musulman ? Nul aujourd'hui n'oserait le soutenir. Mais, au xve siècle, la justice, et surtout la justice ecclésiastique, trouvait que faire acception de personnes était chose toute naturelle[1] ; et il est probable que, si les crimes dont les chrétiens s'étaient rendus coupables eussent été commis par les Juifs, le cardinal de Foix n'eût pas été si facile, ni si prompt à l'indulgence.

En somme, la justification du prélat est assez pénible. Son embarras paraît, dès le début, dans l'étalage pompeux qu'il fait de ses bonnes intentions. S'il donne un libre cours à sa clémence, c'est afin d'effrayer « les méchants » et de glorifier « les bons, » ce qui veut dire, sans doute, qu'en maintenant la peine portée

[1] Voir la justice partiale des tribunaux ecclésiastiques à l'égard des créanciers juifs dans notre article de la *Revue historique* du 1er septembre 1880.

contre Robert Martini et ses principaux complices, il espère enlever aux méchants l'envie d'imiter leurs forfaits, et qu'en absolvant ceux qui se trouvaient le moins compromis dans le massacre, il veut faire ressortir le mérite des bons, qui seront ainsi encouragés à persévérer dans le bien. Mais on se demande si ce double résultat n'eût pas été plus sûrement atteint par une juste et ferme sévérité. La réhabilitation complète des amnistiés, que le légat remet en possession de leur ancienne réputation d'honnêtes gens, outre qu'elle était peu adroite, était encore dangereuse et peu propre à réprimer l'audace des méchants, comme le prouvent l'émeute qui éclata un an après à Mazan, les crimes « énormes » de Cavaillon vers 1483, et les excès de l'Isle en 1515[1]. Elle n'était pas d'ailleurs d'une application facile, et ne devait pas avoir un bien grand succès auprès des habitants de Carpentras, qui tous savaient la part que chacun des condamnés avait prise au complot et aux crimes qui l'avaient suivi.

L'étonnante indulgence du légat peut s'expliquer, non seulement par son caractère d'ecclésiastique, mais aussi par son grand âge. Pierre de Foix, né en 1386, avait environ soixante-quatorze ans au moment où il accordait ces lettres d'abolition. Il mourut en 1464.

LÉON BARDINET.

OBSERVATIONS SUR L'ALPHABET HÉBREU ANGLAIS

DU XIVe SIÈCLE

Malgré l'examen perspicace auquel M. A. Darmesteter a soumis l'alphabet qui a été publié dans la *Revue,* tome IV, p. 259 et suivants, on me permettra de faire quelques observations sur ce document.

Tout d'abord il faut, au n° 19, au lieu de *vau*, lire *tau*, lettre à laquelle convient parfaitement la traduction latine *signa* (cf. p. 266). Cela résout déjà une des questions posées p. 263. Après cette correction, on peut aisément reconstruire le second des alphabets publiés, en supposant que le copiste y a oublié le *têt*, comme, dans le premier alphabet, il a oublié le *aïn*.

[1] Voir plus haut, p. 35.

Cet alphabet présenterait le tableau suivant :

SECOND ALPHABET					SUITE DU PREMIER ALPHABET	
19 (ר)	18 צ	17 (ב)	16 (ח)	15 א	14 צ	13 ב
		24 נ	23 י	22 ב	21 ק	20 כ
		29 כ	28 כ	27 נ	26 ר	25 פ
	33 ק		32 ל	31 ד	30 ס	(ע)
	39 ר	38 ע	37 מ	36 ה	35 ת	34 ם
				40 ו		
	43 ס	42 ם		41 ז		

Cet arrangement présente les avantages suivants :

1° Les cinq lettres 39 à 43 sont ainsi placées ;

2° On n'est plus obligé de faire permuter le *zaïn* avec l'*aïn* et le *aïn* avec le *pé*. Cette permutation est d'autant moins probable que la traduction latine convient parfaitement au *zaïn* et à l'*aïn*, comme l'a déjà fait remarquer M. Darmesteter.

Par suite, il n'est plus question d'un troisième alphabet.

Les irrégularités de notre tableau peuvent s'expliquer en partie par la longueur plus grande des lettres ו et ז de la 1re colonne, par l'omission du ס qui, à l'origine, a dû exister dans la 2e colonne, et par d'autres raisons techniques analogues.

Notre tableau explique pourquoi ce sont justement les lettres 16, 17, 19 qui ont été déformées. C'est qu'elles se sont trouvées justement en tête (ou en bas) d'une page, ou sur la marge à droite, les lignes horizontales de notre tableau étaient changées en lignes verticales, de sorte qu'elles ont pu souffrir plus que les autres lettres du tableau.

La traduction de חזיה par *narratio* (p. 263) s'explique peut-être, s'il n'y a pas là une faute de copie, par le chaldéen חזי.

D. Simonsen.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e TRIMESTRE 1883.

ס' דקדוקי סופרים Variæ lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum... auctore Raphaelo Rabbinowicz. Pars XIII, tract. Baba Mezia. Munich, imp. Huber, in-8° de 358 p.

Nous souhaitons vivement que ce recueil, si précieux pour l'établissement d'un texte critique du Talmud de Babylone, s'achève le plus promptement possible, et nous répétons que nous aurions voulu qu'il fût moins volumineux.

ס' יסודי התורה *Jesode hathora*, les fondements de la loi, par J. Appermann, Wien, chez l'auteur, in-8° de 56 p.

Cet ouvrage se trompe de date ; il aurait dû paraître au XIIIe siècle. C'est de la scolastique pure. Qu'on en juge, par exemple, par l'analyse du chapitre des Modalités (p. 10) : Tout ce qui a une existence nécessaire et est continuellement actif, et ne tombe sous aucun sens, mais se révèle néanmoins par ses effets, est agent actif immatériel. — Tout ce qui a une existence nécessaire et est impalpable, mais peut être vu ou entendu, est agent passif immatériel. — Tout ce qui tombe sous le sens du toucher est matériel, etc. L'auteur n'a encore imprimé qu'une partie de son travail, mais il annonce que « la suite viendra. »

כתאב איוב Das Buch Hiob uebersetzt und erklärt vom Gaon Saadia, Cap. I-V, par John Cohn. Altona, impr. des frères Bonn, 1882, in-8° de 30 p.

L'auteur a fait cette édition d'après trois mss., l'un à Berlin, les deux autres à Oxford. M. Cohn indique, dans sa préface, quels sont les auteurs juifs qui ont utilisé cette œuvre de Saadia (nous suivons l'ordre de l'auteur) : Simon b. Cémah Duran, Dunasch b. Labrat, Ibn Ezra, David Kimhi, Ibn Gannah, Behaï. M. Cohn se propose de continuer l'édition de cet ouvrage.

מגדנות Annuaire offert par l'éditeur du journal le Mélitz à ses abonnés. St-Pétersbourg, impr. Pinnes et Zederbaum, in-8° de 52 p.

Cet annuaire contient les travaux suivants : Les noms des anges dans la Bible et la littérature rabbinique, par S. Rubin, avec une note de M. B. Goldberg. — L'égyptien dans la Bible, par I.-L. Gordon. M. Rubin se borne à peu près à donner une liste de noms qui n'a pas la prétention d'être complète, et le travail de M. Gordon n'a aucune prétention à l'originalité.

מנחה חדשה על הגדה של פסח Commentaire sur la Haggada de Pâque par R. Naftali Chajim Hurwitz, de Jérusalem. Jérusalem, imp. Goscinny, in-4° de (12) p.

On aura une idée de l'ouvrage par l'analyse d'un seul passage. La Haggada rappelle, d'après la Bible, que les Hébreux, venus en Egypte au nombre de 70 personnes, devinrent plus tard aussi nombreux que les étoiles du ciel. Or, d'après Maïmonide, il y a en tout, dans le ciel, 1022 étoiles, et les Hébreux sortirent d'Egypte au nombre de 600,000 ! Comment concilier deux données aussi contradictoires ? Très facilement. La *teruma* prélevée par les Israélites était le 60e des produits de la terre ; le 60e de 600,000 est 10,000 ; là-dessus les lévites, au nombre de 22,000, prennent le dixième, ou 2,200, et sur cette part le prêtre prend de nouveau le dixième ou 220 ; donc le prêtre reçoit en tout 10,220 ou 10 × 1,022, c'est-à-dire dix fois le nombre des étoiles. Donc...

המשנה The Mishnah on which the Palestinian Talmud rests, edited... from the unique manuscript preserved in the University library of Cambridge, add. 470 1., by W. H. Lowe. Cambridge, University Press, petit in-4° de 250 ff., en caractères raschi.

M. Lowe est de ceux qui prêtent un concours précieux à l'étude de la littérature rabbinique. Il a déjà publié un fragment talmudique du traité de Peçahim et le Memorbuch de Nuremberg. Il est superflu de faire remarquer l'importance exceptionnelle de sa nouvelle publication. Nous espérons qu'il nous sera possible d'en parler plus amplement dans la prochain numéro.

תפלה למשה (מקוצי) Ursprung und Entwickelung des Phylacterien-Ritus bei den Juden, par M. L. Rodkinssohn. Presbourg, impr. Lœwy et Alkalay, in-8° de XXIV-152 p.

On savait, en gros, ce que nous apprend M. R. sur l'usage des phylactères ou *tefillin*. Personne n'ignore que le mot de *tefillin*, appliqué aux phylactères, date de la fin du second temple, que la pratique des phylactères a été beaucoup moins répandue que de nos jours dans les temps talmudiques, qu'au moyen âge il est arrivé qu'elle a été presque entièrement abandonnée (par exemple dans certaines parties au moins de la France), et qu'enfin le célèbre rabbin français Moïse de Coucy, au XIIIe s., a fait une tournée dans plusieurs pays pour en recommander la pratique pieuse. M. R. nous raconte, par le menu, toute cette histoire de l'origine, de la décadence, de la résurrection des tefillin. Cette petite épopée ne manque assurément pas d'intérêt. Il faut accueillir avec réserve un certain nombre d'hypothèses et d'assertions de l'auteur, ses explications sur les sectes juives et leurs rapports avec les tefillin, sur le mot de tefillin, et autres. Il ne nous paraît pas absolument prouvé qu'à l'époque de Raschi il n'y ait pas eu un seul exemplaire des tefillin en France, ni que les tefillin en usage de nos jours soient inventés par Moïse de Coucy. Mais ce sont des détails, l'histoire des tefillin écrite par M. R. est exacte dans ses traits généraux. Sur les points secondaires, il a fourni aux talmudistes des thèmes qu'ils pourront développer avec plus de précision et de rigueur.

ס' תחכמוני Judae Harizii Macamae Pauli de Lagarde studio et sumptibus editae. Gœttingue, libr. Dieterich, in-8° de IV-200 p.

M. Paul de Lagarde a raison de se féliciter de la belle exécution matérielle de son édition de Harini. Des six manuscrits de l'ouvrage qui existent à Paris, à Oxford et à Londres, il n'a utilisé qu'un seul, celui qui a été autrefois dans les mains de S. D. Luzzatto et qui est maintenant au British Museum. M. de L. l'a fait copier en 1881, et il a pu s'en servir pour compléter et corriger en plus d'un endroit le texte antérieurement connu. Il serait intéressant de relever les additions et corrections de cette nouvelle édition, mais c'est un travail que nous regrettons de devoir laisser à d'autres.

Bibliotheca orientalis oder eine vollständige Liste der im Jahre 1882 in Deutschland, Frankreich, England und den Colonien erschienen Bücher, Broschuren, Zeitschriften, etc., über die Sprachen, Religionen, Antiquitäten, Literaturen u. Geschichte des Ostens, zusammengestellt von Ch. Friederici. 7. Jahrgang, Leipzig, libr. Otto Schulze, Paris, libr. E. Leroux, etc., s. d., in-8° de 79 p.

Voici la liste de travaux divers mentionnés dans la 7e année de la Bibliotheca orientalis et dont il n'a pas encore été question dans la *Revue* : Dans les actes du Congrès international de Berlin, tenu en septembre 1881 (2 vol., Berlin, libr. Asher), 1° Ginsburg, The dageshed Aleph in the Karlsruhe-Ms ; 2° Merx, Bemerkungen über die Vocalisation der Targume; 3° Papageorgios, Merkwurdige in den Synagogen von Corfu im Gebrauch befindlichem Hymnen. — G. Bertin, On the Origin and primitive home of the Semits (Journal Anthrop. Institute, mai). — G. Bertin, Suggestions on the formation of the Semitic Tenses (Journal Asiatic Soc., XIV, 1). — Driver, On some alleged linguistic affinities of the Elohist (Journ. of Philology, XI, n° 22). — Fr. Lenormant, Magog, fragments d'une étude sur l'ethnographie du chap. x de la Genèse (Le Muséon, I, 1). — Le même, De populo Javan (Journal des Savants, août-oct.) — E. Nestle : El, Ehohim, Eloa (Studien aus Württembg., III, 4). — Tay, The semitic vowel (American Journ. of Philology, VIII). — Le même, The Semitic personal pronouns (Transact. Americ. Philol Assoc., VIII). — Blach-Gudensberg, Das pädagogische im Talmud, Vortrag, Halberstadt, Meyer. — Clermont-Ganneau, Premiers rapports sur une mission en Palestine et en Phénicie entreprise en 1881. Paris, Maisonneuve, Extr. des Arch. des miss. scientifiq. — Greene, The Hebrew migration from Egypt, Londres, Trübner. — Ebers, Palästina in Bild und Wort, avec gravures. — Placzek, Die Affen bei den Hebräern und andern Völkern des Alterthums (Kosmos, VI, 3). — Ball, The merchant Taylors's Hebrew grammar, Londres, Bagsters. — Bonaparte, Hebrew *aïn* and the nasal guttural consonant (The Academy, 17 juin). — Brome, Astral origin of the emblems and Hebrew alphabet, Londres, Stanford, 1881. — Goodwin, On the use of *lèb* and *cardia* in the Old and New Testament (Journ. Soc. Bibl. literat. 1881, juin-déc.). — Müller, Outlines of Hebrew Syntax, translated and edited by J. Robertson, Glascow, Maclehose. — Philippi, Ist *Jehova* accadisch-sumerischen Ursprungs (Ztschr. für Völkerpsych., XIV, 2).

Die Blutbeschuldigung gegen die Juden von christlicher Seite beurtheilt. 2e édition augmentée. Wien, libr. Steyrermühl, in-8° de 70 p.

Cassel (Paulus). Die Symbolik des Blutes und Der arme Heinrich von Hartmann von Aue. Berlin, libr. Hofmann, 1882, in-8° de IV-265 p.

Nous n'aurions pas de raison de parler ici de ce livre s'il n'avait quelques points de contact avec l'histoire des Juifs et cette odieuse accusation de l'usage du sang humain produite d'abord par les payens contre les chrétiens, puis par les chrétiens contre les Juifs. M. Cassel est naturellement amené à parler, en divers endroits, des prescriptions bibliques et rabbiniques

au sujet du sang et des calomnies contre lesquelles les chrétiens comme les Juifs ont eu à se défendre. Nous ne voulons pas analyser le livre tout entier de M. Cassel, il nous suffit d'en reproduire la table des matières : 1. Thérapeutique symbolique; 2. Sang et vie; 3. L'alliance de sang; 4. L'alliance de sang chrétienne; 5. L'alliance de sang avec les démons (vampires) et avec Satan; 6. Repas de sang; 7. Sacrifices de jeunes filles; 8. Sacrifices d'enfants et sang; 9. Guérison de la peste par le sang. C'est une guérison de ce genre que rapporte l'histoire du Pauvre Henri, d'un auteur allemand du commencement du XIIIe s.

ELLENBERGER (Heinrich). Geschichtliches Handbuch. Chronologische Reihenfolge der heiligen jüd. Tradition von Moses 1540 v. Chr. bis zum Schluss des Talmuds... nebst Anhang über die spätere Entwickelung derselben und einem Schlussworte an Prof. Dr Aug. Rohling. Budapest, impr. de la Pester Buchdruck-Actien-Gesellsch., in-8° de 61 p.

Tableau chronologique des traditions religieuses juives depuis Moïse jusqu'à la rédaction du Talmud. Pour les personnes à qui cette histoire n'est pas familière, le travail de M. E. peut servir utilement de manuel, pourvu qu'on l'utilise avec précaution. M. E. n'a pas pu, dans un résumé aussi concis que le sien, exposer les doutes et les incertitudes qui ont dû se présenter bien souvent à son esprit dans le cours de son travail et il a pu, encore moins, présenter les arguments qui ont décidé de son choix entre deux hypothèses contraires. De pareilles discussions n'entraient pas dans son plan, et il a bien fait d'y renoncer.

FISCHER (Karl). Gutmeinung über den Talmud der Hebräer, nach einem Manuscript vom Jahre 1802. Wien, impr. A Hölder, in-8° de VI-112 p.

M. E. Baumgarten, de Vienne, a joué un tour ingénieux à M. Rohling et à ses imitateurs en imprimant cette « Consultation sur le Talmud des Juifs » écrite en 1802 et encore inédite. L'auteur a rempli, depuis 1788 et pendant de nombreuses années, à Prague, les fonctions de censeur impérial et royal pour l'impression des livres hébreux. Il portait le titre de « censeur, reviseur et translateur *in hebraicis.* » Quoique très attaché à la religion chrétienne, Fischer était bienveillant pour les écrivains israélites, et on le vante comme bon connaisseur de la littérature rabbinique. Sa Consultation a donc une grande valeur historique. L'auteur, après avoir raconté la lutte célèbre de Reuchlin, au XVIe s., en faveur du Talmud, et les persécutions plus anciennes dont cet ouvrage a été l'objet, reproduit un certain nombre de jugements favorables au Talmud, tels que ceux de Theodor Hackspann, Laurentius Fabricius, Wagenseil, et autres. Il les fait suivre d'une série de belles sentences morales extraites du Talmud. Il répond ensuite au reproche qu'on adresse au Talmud d'avoir une morale spéciale et moins sévère pour les relations des Juifs avec les chrétiens, et n'a pas de peine à montrer que les docteurs juifs de tous les temps ont protesté contre la fausseté de cette interprétation donnée à divers passages du Talmud par des écrivains chrétiens. Il reproduit, dans le cours de cette discussion, et d'après un imprimé rare, une déclaration hébraïque du rabbinat de Prague de l'année 1767, et une autre de 1785, du rabbin Eléazar Flekels, de Prague, dont il parle avec la plus grande sympathie. La discussion de l'auteur sur les prétendues absurdités et les blasphèmes du Talmud, qui ont joué un si grand rôle dans la polémique du moyen âge, est également intéressante, mais c'est un sujet qui n'a plus aujourd'hui aucune importance. En général, toutes ces discussions sur le Talmud, si singulièrement ressuscitées aujourd'hui, portent à faux et défient toutes les règles de la critique. C'est une hérésie scientifique et une souveraine injustice de traiter le Talmud comme un ouvrage moderne, écrit en plein XIXe siècle. Le crime du Talmud, c'est d'être de son temps. Sa doctrine religieuse, qui seule a survécu chez les Juifs, n'est pas en cause; ses opinions sur les payens n'ont

qu'un intérêt historique, sans aucune autorité religieuse ou morale, et il est absurde d'en faire un texte à scandale et à déclamations.

GUERRINI (O.). Codici e libri preziosi riuvenuti nella R. Biblioteca dell'Università di Bologna. Dans Bolletino officiale del Ministero della publica istruzione, 1883, vol. IX, p. 72.

L'auteur de cette relation décrit les mss. et imprimés hébreux les plus anciens qui existent à la Bibliothèque de l'Université de Bologne, et il se sert, pour les mss., du catalogue dressé par M. Leonello Modona, lequel a découvert six nouveaux mss. oubliés dans un coin de la bibliothèque. M. Ad. Neubauer a déjà fait connaître, dans le *Letterbode*, II, 94, les plus importants de ces mss. — *M. Lattes.*

HALÉVY (J.). Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques. Paris, libr. Maisonneuve, in-8° de VI-452 p.

Nos lecteurs connaissent déjà trois des travaux publiés dans ce recueil : Cyrus et le retour de la captivité, qui a paru dans la *Revue*, tome Ier ; Manassé, roi de Juda, publié dans *Revue*, tome II ; Les inscriptions peintes de Citium, dans *Revue*, tome III ; Sens et origine de la parabole évangélique dite du bon Samaritain, *Revue*, tome IV. Nous avons déjà analysé ici l'article de M. Halévy sur Esdras, qui a paru d'abord dans la Revue de l'histoire des religions. Nous avons aussi retrouvé avec plaisir, dans ce recueil, l'article publié autrefois par M. Hal. dans la Revue critique, sur le premier volume des Origines de l'histoire par M. F. Lenormant. M. H. a fait, sur cet ouvrage, beaucoup de remarques très intéressantes. Il conteste avec raison que la Genèse contienne la doctrine du péché originel, il rejette l'explication du *lahat hahéreb hammithappéket* (par le tchakra des Indiens) qui nous avait d'abord séduit, il conteste qu'il y ait chez d'autres peuples une tradition parallèle au fratricide de Caïn, que la tradition du déluge soit une tradition universelle antérieure à la dispersion des peuples, mais il montre que cette tradition appartient uniquement aux branches septentrionales de la race sémitique. — Dans le chapitre consacré aux anciennes populations de l'Arabie, M. H. analyse, entre autres, les données contenues dans les chap. x et xxv de la Genèse, il place Havila et Ophir dans le Yémen. Il en résulte que le Paradis de la Bible serait dans le territoire sémitique le plus voisin de la Palestine, borné à l'est et au nord par le Tigre et l'Euphrate, et renfermé, au sud, dans les frontières de l'Arabie. Le *Gihon* serait la mer Rouge, qui entoure la terre de Kousch ou l'Arabie, et le *Phison* serait le Wadi-Houdayfa, rivière importante du Yémen occidensal, qui se jette dans la mer Rouge. Cette explication, qui en vaut bien une autre, ne prouve pas que la forme biblique de la légende ne soit pas une transposition d'une légende commune aux races aryennes et sémitiques, et nous ne voyons pas bien pourquoi M. H. rejette une pareille hypothèse. — La pièce la plus importante de ce recueil est l'Etude sur les documents philologiques assyriens, à laquelle il faut joindre les Nouvelles inscriptions chaldéennes et la question de Sumer et d'Accad. Les questions que M. H. traite dans ces études échappent à notre compétence, mais comme elles ont un grand intérêt pour l'histoire de la race sémitique, il nous sera permis d'en indiquer sommairement le sens et la portée. M. Halévy a déclaré la guerre à tous les assyriologues réunis, et il soutient contre eux, depuis de nombreuses années, une lutte où il a déployé les plus hautes qualités stratégiques. Sa vaillance et son énergie seront récompensées. Seul contre tous à l'origine, il a aujourd'hui des alliés qui le secondent ; ses coups redoublés ont porté le désordre dans le camp ennemi, ses adversaires commencent à faiblir et leurs rangs s'éclaircissent. Ils avaient prétendu que les inscriptions cunéiformes contiennent des restes d'une langue non-sémitique, la langue sumérienne ou accadienne, qui aurait été parlée dans la Babylonie avant l'arrivée des Sémites, et que ceux-ci n'avaient fait

quelquefois à répéter, d'après ces écrivains, des récits qui sont de pures fables, et dont quelques-uns, comme ceux de l'abréviateur de Dion Cassius, le moine Xiphilin, sont même d'invention assez récente. Nous avions, jusqu'à présent, ajouté plus ou moins de foi au récit des atrocités qu'auraient commises les Juifs à Cyrène et dans l'île de Chypre pendant leur soulèvement contre les Romains, en 116. La guerre, à cette époque, et surtout la guerre civile, expliquait bien des choses, et on pouvait, à la rigueur, croire que les Juifs, dans leur exaspération, eussent montré une férocité inaccoutumée, mais tout cela n'est qu'un roman imaginé par Xiphilin. Eusèbe, qui a raconté les faits d'après le même Dion Cassius dont Xiphilin nous donne le résumé, et d'après d'autres auteurs grecs sans doute, n'en sait pas un mot, et il n'aurait certainement pas manqué d'en parler, s'il en avait trouvé la moindre mention chez les historiens. M. Cassel, dans l'ouvrage que nous analysons plus haut, regarde également tout ce récit de Xiphilin comme une fable. Les écrivains chrétiens du second siècle, quand ils parlent des Juifs, ne s'interdisent pas non plus de pareilles inventions ou amplifications. Tout le monde a reconnu que la vérité historique est leur moindre souci, la conscience littéraire de cette époque était tout autre que de nos jours, on refaisait l'histoire à son gré et comme il convenait le mieux pour le triomphe de la religion. Des hommes probes d'ailleurs et parfaitement respectables commettaient sans scrupule cette fraude pieuse. Le grand mérite du livre du Dr Joël est d'avoir montré l'étendue et la profondeur du mal qu'ont fait aux Juifs les apologistes chrétiens du IIe s., en recourant sans cesse à ce singulier procédé littéraire. Et ils le faisaient, d'après M. J., à bonne intention, sans ombre de méchanceté, uniquement pour fléchir les empereurs qui persécutaient les chrétiens et se concilier l'opinion publique. Un de leurs grands soucis est de faire croire que les chrétiens ont toujours été au mieux avec le pouvoir, et que les empereurs leur ont, de tout temps, témoigné une vraie sympathie. C'est une mauvaise recommandation d'avoir été autrefois suspect ou persécuté. L'édit de Trajan contre les chrétiens est interprété par eux comme un acte de tolérance, de faux édits sont fabriqués, sous le nom de divers empereurs (Adrien, Antonin-le-Pieux, Marc-Aurèle) en faveur des chrétiens, et tandis que jusque-là les chrétiens avaient uniquement attribué aux Romains la mort de Jésus, Justin a, au contraire, vu à Rome les pièces authentiques du procès, d'où il résulte que Ponce-Pilate est innocent du crime et que les Juifs seuls sont les coupables. C'est la thèse nouvelle que tout le mal qui a été fait aux chrétiens vient des Juifs, puisqu'on a toujours vécu dans les meilleurs termes avec les payens. Les persécutions dont ils ont souffert, sous Néron et sous Domitien, les calomnies qui circulent sur leur compte sont l'œuvre des Juifs. Ce sont eux qui ont inventé cet infâme mensonge que les chrétiens, dans leurs cérémonies, font usage du sang des payens. Il n'y a plus de doute aujourd'hui que ces calomnies ont été mises en circulation par les Grecs, et c'est pour cela que ces prétendus sacrifices humains portent un nom grec, celui de repas de Thyeste, mais l'apologétique chrétienne avait intérêt à dissimuler l'origine de la calomnie, elle rejeta toute la faute sur les Juifs. Ce stratagème était de ceux qu'on employait tous les jours le plus innocemment du monde, et sans se douter qu'il fût répréhensible. Les écrivains qui l'inventèrent n'avaient probablement aucun dessein méchant contre les Juifs et se préoccupaient uniquement de défendre le christianisme. Le procédé dut leur paraître tout à fait inoffensif. Ils ne pouvaient pas prévoir que mille ans plus tard ces fictions se changeraient à leur tour en calomnies et en instrument de persécution. Le moyen âge — c'est une des idées les plus intéressantes de M. le Dr Joël (p. 34) — paraît avoir pris à tâche de rendre aux Juifs tout le mal qu'ils passaient pour avoir fait autrefois aux chrétiens. Il leur appliqua cette singulière loi du talion suivant un programme méthothique. Ce fut un véritable système tracé par des pédants, et où la fantaisie a beaucoup moins de part qu'on ne croyait. Les Juifs payaient un

impôt de dés à jouer, parce que les soldats avaient joué au sort la robe de Jésus ; lorsque, du temps de saint Cyrille, il s'éleva une lutte entre eux et les chrétiens d'Alexandrie, ils avaient adopté, pour se reconnaître, une sorte de rouelle ; voilà pourquoi, d'après certains auteurs, ils furent obligés de porter la rouelle. L'usage de les suspendre (ou pendre) par les pieds se rattache également à un souvenir historique. Enfin, et c'est le plus grave, on les accusait d'employer du sang chrétien pour les rites de leur religion, parce qu'ils avaient accusé les premiers chrétiens de ce crime. Ce serait l'origine de cette absurde accusation dont les Juifs ont tant souffert. Dans tous les cas, il est certain que la plupart de ces calomnies contre Juifs et chrétiens et la haine des payens contre eux viennent des Grecs, principalement des Grecs d'Alexandrie. M. Joël paraît avoir très bien expliqué d'où vient cette haine des Grecs contre les Juifs. Elle peut tenir, en partie, à l'état florissant des Juifs d'Alexandrie, en partie aussi aux différences profondes qu'il y a entre l'esprit juif et l'esprit grec, mais il n'est pas impossible qu'elle ait sa principale source dans une rivalité littéraire. On pourrait dire, si M. Joël a complètement raison, qu'elle ne serait pas née si la Bible n'avait pas été traduite en grec et rendue accessible aux payens. Cette œuvre était pour eux un objet de vile jalousie, ils y voyaient une menace pour le prestige de leur littérature, elle semblait leur disputer cet empire qu'ils exerçaient sans partage sur les esprits. De là, ces œuvres de dénigrement d'Appion et de ses consorts, de là les calomnies basses, les plaisanteries grossières, toutes les perfidies colportées à Rome et répandues par d'infâmes libelles. Les Romains n'étaient que trop disposés à rire d'ennemis qui les avaient fait trembler, ils étaient incapables de rien comprendre aux doctrines du judaïsme, la religion juive leur paraissait une offense contre les dieux, le fameux livre de Tacite sur les Juifs est absolument inepte. Cependant, il ne faudrait pas croire que tous les écrivains romains eussent contre les Juifs les mêmes préventions que ce fier patricien. On leur a attribué plus d'une plaisanterie qu'ils n'ont jamais faite, et le tableau de toutes les erreurs commises à ce sujet par les écrivains modernes forme un chapitre des plus amusants du livre de M. Joël. La caricature qu'on a faite du Juif de Rome n'est pas historique : ce n'est pas lui qui est le marchand d'allumettes ou le chiffonnier, il n'a pas la face tuméfiée, les yeux rouges, et sa mauvaise odeur est une simple faute de copiste (*fetentium* pour *petentium*, p. 131) ou une mauvaise plaisanterie d'un scribe du moyen âge. M. Joël aura contribué à rectifier une foule d'erreurs de ce genre et nous ne doutons pas que les écrivains modernes chez lesquels il les relève ne lui en soient reconnaissants. Les Juifs, sous Néron, n'ont pas accusé les chrétiens d'avoir incendié Rome, ils n'ont pas pris part au martyre de Polycarpe, les chrétiens ne se sont pas séparés d'eux, comme le dit Eusèbe, et retirés à Pella lors du siège de Jérusalem par Titus, car leur patriotisme, à cette époque, était aussi ardent que celui des Juifs, ils n'accusaient pas ceux-ci d'avoir tué Jésus, et il devient de plus en plus probable que c'est Ponce-Pilate seul, sans aucune coopération des Juifs, qui a prononcé et exécuté la sentence. Le nom de *min* qui désigne plus tard les chrétiens, et que M. Joël fait très ingénieusement venir de מאמין (*croyant*, *fidèle*, nom que se donnaient les chrétiens), est du IIe siècle. Il est assurément fort regrettable que, sur Jésus et les origines du christianisme, la littérature juive ne nous ait laissé aucun renseignement. M. Derenbourg a déjà reconnu que le Ben Sotada du Talmud n'est pas Jésus, et M. Joël montre, par un exemple frappant, à quel point le Talmud ignorait tout ce qui se rapporte aux origines du christianisme. La loi juive défend de faire une exécution capitale le samedi et le jour de fête, et personne ne pensait à mettre cette loi en question jusqu'à l'époque où la tradition chrétienne a placé au 1er jour de Pâque la mort de Jésus. Nous voyons alors R. Akiba, qui accepte sans doute cette tradition des chrétiens, produire l'opinion que la condamnation prononcée pour certains méfaits (du genre des hérésies) peut être exécutée un jour de fête (p. 58 et suiv.).

C'est une preuve frappante que l'opinion des rabbins sur l'histoire de Jésus suit les oscillations de la légende chrétienne. Les Juifs s'étaient interdit l'usage du grec, ils ne connaissaient pas les œuvres littéraires grecques qui les intéressaient le plus directement, ils n'ont pas pensé à les réfuter ou à les rectifier. Josèphe seul a entrepris de les combattre, malheureusement, il nous est parvenu mutilé par les copistes du moyen âge, probablement dans les passages qui nous intéresseraient le plus. La réponse que les anciens Juifs auraient pu faire à leurs adversaires n'eût pas désarmé le moyen âge, elle aurait éclairé quelques savants modernes. Beaucoup d'entre eux, parmi les plus consciencieux, répètent encore, machinalement et par un reste d'habitude, tout ce qu'on a dit et écrit autrefois contre les Juifs. Nous pensons que le livre de M. Joël leur rendra au moins suspects des témoignages évidemment dictés par la passion ou par l'intérêt. La confiance en des écrivains d'ailleurs respectables, mais dénués de tout sentiment historique, la routine, le préjugé invétéré, les ont souvent égarés et trompés. Il est impossible qu'ils ne reconnaissent pas leur erreur.

JONA (S.). Catalog der ebräischen Handschriften der kgl. Bibliothek in Modena, aus dem italienischen ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von Dr M. Grünwald... nebst einem Nachtrage von S. J. Halberstam in Bielitz. Belovar, chez M. Grünwald, in-8° de 22 p. Extrait du Jüd. Centralblatt.

Catalogue des mss. hébreux de la bibliothèque royale de Modène, par M. S. Jona, grand rabbin de Modène. Le morceau de résistance de ce catalogue est la description détaillée de l'ouvrage cabalistique *Or yakar* de Moïse Cordovero (n° 32, 16 volumes in-folio). Le ms. n° 13 contient une notice curieuse sur une erreur de date (vraie ou prétendue) commise par les Juifs de Tolède pour la célébration de la Pâque en l'an 1334. A la p. 20, il faut traduire [illegible] par Salon, non Châlons.

Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Die Genesis von Dr August Dillmann, 4. Auflage. Leipzig, libr. Hirzel, 1882. — Die Sprüche Salomo's von E. Bertheau und der Prediger Salomo's von F. Hitzig, in-2. Auflage von Dr W. Nowack. Leipzig, libr. Hirzel, 1883.

La première édition des Proverbes et de l'Ecclésiaste date de 1846-1847. Ce nouveau volume, de l'excellente collection du Manuel exégétique de l'A. T., sera donc accueillie avec beaucoup de satisfaction par les hébraïsants.

LAZARUS (Emma). Songs of a Semite. The Dance to Death and other poems. New-York, libr. de l'American Hebrew, 1882, in-8° de 80 p.

Drame en vers, dont le sujet, *La Danse à la mort*, est le martyre des Juifs de Nordhausen en 1349. C'est un des épisodes de la peste noire. Les faits sont empruntés par l'auteur à un récit de Richard Reinhard intitulé *Der Tanz zum Tode*.

LENORMANT (François). La Genèse, traduction d'après l'hébreu avec distinction des éléments constitutifs du texte, suivie d'un essai de restitution des livres primitifs. Paris, Maisonneuve, in-8° de XVI-364 p.

M. L. résume en quelques mots, dans sa préface, les principes sur lesquels repose aujourd'hui la critique du texte de Pentateuque. Il distingue, dans la Genèse, le document élohiste ou législatif du document jéhoviste ou historique, et après avoir donné la traduction du texte de la Genèse dans son état actuel, il reconstitue le « livre des origines ou document jéhoviste » et le « livre des généalogies » qui est, pour ainsi dire,

la préface du document élohiste, et les contributions de celui-ci au livre de la Genèse.

LOTZ (Guilelmus). Quæstiones de historia Sabbati. Leipzig, libr. Hinrichs, in-8° de 111 p.

M. Lotz établit que les peuples de l'antiquité classique ne connaissaient point la division du temps en semaines ni le repos d'un jour sur sept. Ils avaient une certaine semaine astrologique, fondée sur l'existence des sept planètes, mais elle n'avait aucune influence sur la vie civile et religieuse. La semaine astrologique (avec les noms qui ont été donnés aux jours de la semaine) sont d'origine babylonienne. De plus, les Babyloniens avaient, comme les Israélites, un sabbat, c'est-à-dire un jour de repos pendant lequel il était défendu de se livrer à certains travaux, et ce jour occupait une place fixe dans le mois, c'était les 7e, 14e, 21e et 28e jours du mois (quoique le mois eût 29 ou 30 jours), et l'ordre des semaines recommençait toujours avec le premier du mois. En ces jours de sabbat, il était défendu au roi, entre autres, de manger de la chair fraîchement cuite sur le feu, de monter en voiture, de changer de vêtement. La légende qui raconte le voyage de Nemrod au ciel le fait voyager juste six jours, pour qu'il puisse se reposer le septième. Le déluge babylonien dure six jours et sept nuits, mais le septième jour, qui doit être un jour de repos, les eaux s'apaisent et le ciel devient serein. M. Loth pense que les anciens Hébreux ont apporté cette pratique du sabbat en Palestine et que le Pentateuque n'a fait que la sanctionner. Ce serait une erreur de croire qu'elle a été surtout mise en honneur et ressuscitée après le retour de l'exil, car les anciens écrivains et les prophètes, à partir d'Amos, insistent tous sur la sainteté du sabbat. Ce serait également une erreur de prétendre, comme l'a fait M. Wellhausen, que le sabbat des Hébreux n'aurait eu, à l'origine, d'autre objet que de fournir un jour de repos aux agriculteurs, à leurs esclaves et à leurs bêtes ; le sabbat est un jour de repos essentiellement religieux, il est même proprement le « jour du repos, » en ce sens que, pendant les autres jours de fête, le repos obligatoire n'est qu'une conséquence de la fête, tandis que le repos est l'essence même du sabbat. Les divers passages de la Bible qui expliquent la raison du sabbat font voir néanmoins qu'à côté de cette notion fondamentale du sabbat, les Hébreux avaient cette idée que le sabbat était une sorte de don fait par Dieu aux hommes chargés de travaux pénibles, aux esclaves et aux bêtes de somme, et c'est ce qui explique pourquoi l'institution du sabbat est rattachée à la délivrance de la servitude d'Egypte. Tous les sept jours il apporte aux pauvres gens, aux esclaves, aux bêtes, la délivrance des lourds travaux dont ils sont accablés. Le sabbat est donc à la fois un devoir des hommes envers Dieu et un bienfait de Dieu envers les hommes.

MAS Y CASAS (José Maria de). Memoria historica de los Hebreos y de los Arabes en Manresa. Manresa, imp. Luis Roca, in-8° de 18 p.

Nous avons analysé dans la *Revue* (t. V, p. 286) la première édition de ce travail, qui date de 1837, mais qui était entièrement inconnu des historiens juifs. Nous sommes heureux que cette nouvelle édition leur permette de connaître plus amplemement l'étude de M. Mas y Casas. L'auteur y a ajouté quelques documents nouveaux. Dans l'un d'eux, daté de Manresa, 3 des calendes de juillet 1314, se trouvent nommés Josef de Israeli et sa femme Ester, juifs, comme propriétaires voisins d'un terrain vendu par un chrétien à un autre. A la fin, p. 18, se trouve une liste des Juifs et Arabes baptisés qui sont nommés dans une publication antérieure de l'auteur (Ensayos historicos sobre Manresa, 2e édit. sous presse). Il est difficile de savoir avec certitude quels sont, dans cette liste, les noms des Juifs, nous supposons que ce sont les suivants : Salomon de Colle, Abraan Karula, Isaac de Kumbo, Maimon, Josefo de Israeli (le même que ci-dessus ?),

tants de la province, Salamine de Bisancey (p. 32). L'histoire des Juifs du Dauphiné n'offre pas toujours le spectacle de ces relations bienveillantes entre les Juifs et leurs maîtres : les exactions, confiscations, annulations de créances, menaces d'expulsion, procès vexatoires et iniques, les persécutions enfin n'y manquent pas plus qu'ailleurs. La peste noire, en 1348, leur apporta les mêmes maux qu'aux Juifs des autres contrées européennes. M. Prudhomme a su ajouter un certain nombre de détails intéressants à ce qu'on en savait déjà (p. 28-33). Le prince fit mine de croire que les Juifs pouvaient réellement avoir empoisonné les puits, en réalité il n'avait d'autre but que de s'emparer, d'un seul coup de filet, de tous les biens des Juifs. Cette vaste et fructueuse opération, à laquelle on employa un malheureux Juif nommé Abraham Cassin, de Mornas, auquel on donna le sixième de toutes les sommes recouvrées (p. 34), n'était pas encore liquidée en 1373 ! En 1355 cependant, lorsque le traité conclu entre le comte de Savoie et le Dauphin donna à celui-ci la ville de Saint-Symphorien d'Ozon, où se trouvait la communauté juive la plus importante du Dauphiné, et certaines autres villes où demeuraient les Juifs, il parut de bonne politique de traiter ces annexés avec douceur, le Dauphin leur accorda une constitution dont l'étude n'est pas sans intérêt (p. 38). Peu à peu cependant, les Juifs, si cruellement éprouvés par toutes sortes de vexations et probablement réduits à la misère, s'étaient retirés en grand nombre du Dauphiné. Le dauphin Louis (plus tard Louis XI) s'efforça en vain de les y ramener en leur accordant, en 1452, des privilèges considérables (p. 65). Au XVIe s., il n'y avait plus de Juifs dans le Dauphiné. Ils s'étaient probablement retirés peu à peu d'une province où on leur avait rendu la vie impossible.

Le travail de M. Prudhomme contient des renseignements précis sur les impôts qu'ils payaient (p. 77 et suiv.) et un certain nombre de pièces justificatives parmi lesquelles nous signalons spécialement le texte des privilèges de 1355 accordés aux Juifs de Saint-Symphorien d'Ozon, un compte de 1390 avec liste nominative des Juifs (ou d'un certain nombre de Juifs) demeurant à Vienne, Grenoble, Saint-Symphorien, Crémieu, Chabeuil et Le Buis, et enfin les privilèges du Dauphin Louis de 1449 et de 1452. On trouvera, dans l'ouvrage si intéressant que nous analysons, la liste des nombreuses localités où demeuraient les Juifs et un assez grand nombre de noms de personnes. Nous reproduisons ici ceux de ces noms qui nous paraissent rares et dont la forme présente quelque particularité : Amyal (Xmyel ?) de Tours (p. 12), Vivaud (Vivand ? p. 14), Menot (p. 16), Symilon de Lambesc (p. 19, pour Samilon ? voir p. 72), Bellitégua de Peyrins (p. 26), Savarin (p. 37, pour Savorin ? voir p. 16) ; la forme Viviant (p. 44 et 46) pour Vivant, qui est plus commune, se trouve ailleurs ; Perret Lévi (p. 54), Moïse Dandéli (p. 64), Bonapena, Crescas Hendion, Fachon (p. 71), Daniel Motet (p. 72), Chotus, Meretus, Raphaël Aurideus, Areminus (p. 90). A la p. 51, il faut lire Raby Samuel (rabbin) ; la formule hébraïque de la p. 63 est évidemment la phrase célèbre du Pentateuque « Ecoute, Israël, l'Eternel notre Dieu, l'Eternel est un, » et doit se lire : « Sema [Israel] adonay elloenu adonai echad. ; à la p. 100, il faut écrire : Bonjuif, en un seul mot. Nous ajouterons, pour finir, qu'il nous semble nous rappeler que dans un des volumes des Mémoires de la Société des antiquaires de France il y a un travail sur des inscriptions ou dénominations hébraïques du Graisivaudan ou du Gévaudan. M. Prudhomme trouvera facilement cette étude qui présente peut-être quelque intérêt pour l'histoire des Juifs du Dauphiné.

INKENS (Dr Joseph Hubert). Lessing über Toleranz, eine erläuternde Abhandlung in Briefen. Leipzig, libr. Grieben, in-8° de 173 p.

Ce livre est l'hommage rendu par un pieux évêque aux idées de tolérance professées par Lessing, et si admirablement mises en œuvre dans *Nathan-le-Sage*. C'est une vive satisfaction d'entendre, au milieu du

Ce supplément contient le texte des pièces relatives à Dalmacius Planes, qui a traduit pour Pierre IV d'Aragon (= Pierre III de Catalogne), en 1360, des œuvres d'astrologie. Nous avons déjà analysé ces pièces dans *Revue*, IV, p. 301.

Le Talmud de Jérusalem traduit pour la première fois par Moïse Schwab. Tome sixième, traités Soucca, Rosch-haschana, Taanith, Meghilla, Hagigha, Moëd Qaton. Paris, libr. Maisonneuve, in-8° de IV-356 p.

M. Schwab a raison de se féliciter des progrès de son œuvre. Il a maintenant traduit plus de la moitié du Talmud de Jérusalem. Le reste viendra, nous n'en doutons pas, à la vive satisfaction de tous ceux qui ne savent pas lire l'original et auxquels l'ouvrage de M. Schw. permet au moins de se faire une idée d'ensemble de cette œuvre des rabbins de la Palestine.

VIBERT (Théodore). La race sémitique ; 2e édition. Paris, libr. Ghio, in-12 de XXXIV-294 p.

Ce livre est un ouvrage d'apologétique judéo-chrétienne. L'auteur dit dans l'avant-propos : « Mon unique but, celui vers lequel ont convergé toutes les forces de mon existence est de prouver irréfragablement que toute la civilisation moderne procède de la Bible, et qu'en dehors des lois de Moïse, étendues par le Christ à toute la terre, il n'y a, parmi les nations, que misère, despotisme et infamie; le peuple juif fut le seul qui ne connut pas le paupérisme ni l'esclavage, et qui jouit de la liberté, de l'égalité la plus étendue que l'on puisse rêver et de la fraternité la plus idéale, ainsi que des mœurs les plus pures. » Les principaux chapitres de l'ouvrage sont : l'âge de la race humaine, l'écriture phonétique, les Phéniciens, les Grecs, les Arias, les Védas, le Mahâbhârata, le Râmayana.

WALDECK (Oskar). Biblisches Lesebuch für die israelitische Jugend. I. Theil. Wien, libr. Klinkhardt, in-8° de V-80 p.

Ce livre de lecture rappelle l'ouvrage fait, en France, par A. Créhange, sous le titre de Semaine israélite. Il contient des morceaux choisis de la Bible et de la littérature rabbinique, tantôt traduits en allemand, tantôt analysés ou paraphrasés. Le choix des morceaux est judicieux, l'auteur a su éviter les fadeurs dans lesquelles tombent quelquefois les livres de piété. Il a trouvé la juste mesure entre la prolixité et la sécheresse.

WÜNSCHE (Aug.). Die Räthselweisheit bei den Hebräern mit Hinblick auf andere alte Völker. Leipzig, libr. Otto Schulze, in-8° de 65 p.

Cette brochure est le résumé de deux lectures publiques faites par M. W., l'une à Dresde, l'autre à Berlin. La plus ancienne énigme que l'on trouve dans la littérature hébraïque est celle de Samson. Le midrasch des Proverbes et le second targoum d'Esther ont une série d'énigmes proposées par la reine de Saba au roi Salomon, M. W. reproduit les réponses et les commente. Il considère aussi comme des espèces d'énigmes diverses sentences du chap. XXX des Proverbes : Trois choses sont insatiables, et quatre ne disent jamais « assez », etc., et le tableau symbolique de l'aigle dans Ezéchiel, ch. XVII. (A ce compte, tous les tableaux de Daniel seraient aussi des énigmes, sans oublier le célèbre *Mané, Tékel*, etc.) Parmi les énigmes talmudiques, M. W. cite tout d'abord celle de Bar Kappara, qu'on n'est pas encore parvenu à expliquer d'une façon satisfaisante. M. W. traduit les énigmes proposées par les sages d'Athènes à R. Josua b. Hananya, et, après avoir cité un certain nombre d'autres énigmes talmudiques (il n'a certainement pas voulu épuiser la matière), il reproduit, en les expliquant, des énigmes d'Ibn Ezra, de Juda Halévi, d'Alharizi, d'Immanoel Romi. Enfin, il reproduit l'énigme numérique qui se trouve à la fin de notre Haggada de Pâque et la compare avec une pièce en pehlevi du même genre.

CANINI (M. A.) Gli israeliti in Rumania e il commendatore Baccio Emanuele Maineri, celebre antisemita. 2e édit. Venise, impr. Fontana, in-8° de 16 p.

CRÉMIEUX (Ad.). En 1848, Discours et lettres. Paris, libr. Calmann Lévy, in-18 de v-338 p.

Ce volume contient les discours prononcés par Ad. Crémieux dans différentes villes de France pendant la campagne des banquets qui a précédé la révolution de 1848, et une suite de lettres inédites adressées par lui et par Mme Crémieux à leur parente, Mme Adèle Nathan (de Metz ?), depuis le 11 janvier jusqu'au 24 juin 1848. A la suite se trouve le récit de la journée du 24 février et du rôle que M. Crémieux y a joué auprès du roi et dans la Chambre. Toute cette correspondance montre la fraîcheur et aussi la naïveté des sentiments que M. et Mme Crémieux éprouvaient alors, avec tout le monde, en face de la République naissante.

WERTHEIMER (Joseph, Ritter von). Jüdische Lehre und jüdisches Leben mit besonderer Beziehung auf die Juden von Oesterreich und auf die Pflichten gegen Vaterland und Mitmenchen. Wien, libr. Hœlder, in-8° de 34 p.

Apologie de la doctrine juive et des mœurs des Juifs. A la p. 19, l'auteur analyse un travail (article de journal ?) de G. Wolf sur les Juifs autrichiens dans les maisons de répression. A la p. 26, on trouvera un tableau de statistique très intéressant sur ce sujet pour les années 1875 à 1878.

Revue des périodiques.

אוצר טוב **Ozar Tob**, hebræische Beilage zum Magazin fuer die Wissenschaft des Judenthums (pour l'année 5642-5643). = = P. 17 à 32. Suite des publications de M. Reifmann sous le titre de *Mefaanéah néelammim* : Lettre à Samuel Hannagid ; Poëme de Moïse Kimhi servant d'introduction à son commentaire des Proverbes.

בית תלמוד **Beth-Talmud** (Vienne, mensuel). 3e année. = = N° 7. Weiss : Biographie de Rabbénu Tam (suite). — Friedmann : Les divisions du Pentateuque. — Midrasch Maasé torah, chap. 1 et 2 (manquants dans les éditions de M. Jellinek), publié par Marco Mortara. — Salom. Buber : Sur les Schéeltot de R. Ahaï. — Jacob Reifmann : Sur le Midrasch Tanhuma. — Friedmann : Tefillin de R. Tam. = = N° 8. Weiss : Biographie (suite). — Friedmann : Réponse à diverses observations sur ses articles antérieurs. — Le même : Sur Kidduschin 31 *b* — H. Oppenheim : Rapports entre la Haggada et divers targumim. — J. Reifman : Sur le Midrasch Tanhuma. — Mortara (suite). — Juda Loeb : Observations sur le même sujet. — Lettre à M. Salomon Buber. = = N° 10. Weiss : Biographie de R. Tam (suite). — Friedmann : La division des chapitres du Pentateuque. — M. Mortara : La symbolique du nombre trois. — Jacob Reifmann : Notes sur le Midrasch Tanhuma (fin). — Hausdorf : La prière הבינו et les 18 bénédictions. — Efraïm Silber : Notes sur les targumim. = = N° 11. Weiss, suite. — Friedmann, suite. — J. Steinhardt : Lettre à M. Ad. Jellinek sur une recension du Conteros hammefaresch de ce dernier. — H. Oppenheim : Rapports entre la Haggada et les targumim. — Mortara : Symbolique du nombre quatre. — Jacob Ehrlich : Réponse à M. Reifmann.

[illegible] Handschriften der Hauptstadt Wien, periodicis non indicatur. 8° année. = = 9° année. V. Sonne : Sur l'Inde, notes de voyage. — Emil Kautzsch : Beiträge zu den Hagiographen, suite. — Jellinek : Histoire des peuples anciens. — Julius : Histoire des mahométans juifs, suite. = = 10° à V. Sonne : Notes de voyage sur l'Inde, fin. — Jellinek : Histoire des peuples anciens, suite. — Julius : Histoire des mahométans juifs, suite. = = 11° à Jellinek, suite. — Julius, suite. = = 12° à Julius : Les vers mnémotechniques. — S. Bonet : Recueil des passages du Kouzari cités par ou se trouvant cités dans le Tsaïr. — Jellinek, suite. — Julius, suite.

Hebräische Bibliographie — Berlin, hebdomadaire. 11° année. = = 12° [illegible] Notes sur Anna Bar, auteur du Minhat Kenaot, sur le rituel d'Amsterdam, sur Jehoudah b. Juda de Rome. Liste de noms de personnes trouvés par M. A. Neubauer dans un ms. contenant des prières rabbiniques du rite grec. Notes sur David Aboulafia, sur Samuel Marocchano. = = 13° M. Steinschneider, suite. — Chapiro de Galab, qui de Lemberg, auteur d'un almanach. — Chajim b. Israël b. Isaïk à Zamora, en [illegible] — Israël Lisser de Cracovie, [illegible]. — Les commentaires de Lévi b. Gerson sur l'Hexaméron. — Quel est l'auteur de la traduction hébraïque de la lettre sur l'immortalité de l'âme de Maïmonide, Semuel ben Tibbon ou Juda Harizi ? — Neubauer : Extrait lettres d'un ms. de Cambridge indiquant diverses villes parcourues de Venise pour l'Orient.

Israelitische Letterbode Amsterdam, périodicité non indiquée. = = 4° année. 1° livraison, pages 1 à 48. Die Masora suite de la 3° année, p. 142. — M. Steinschneider : Zu Berachja ha-Nakdan. — A. Neubauer : Eloge sur les Martyrs d'une Synagogue à Mayence en l'année 5096 (1336) par Benjamin ha-Sofer, manuscrit sur écorce. Add. 11639, f° 51 ; au British Museum. — A. Neubauer : Commentaire de Rasch'i sur l'Hexaméron-Commentaire par Isaac ben Walid. Hebr. Mich. 261 à la Bodleiana. = = 2° livr., pages 49 à 96. A. Neubauer : Eliah ben Parnes auteur hébreu. — Eine Elegie Mose Chajim Luzzatto's nach einem Autograph mitgetheilt von J. M. Grünwald. — M. Steinschneider : Aus Handschriften Mose de Narbonne. — Die Masora suite. — Additions au Mémorandum de Mayence d'après un ms. de M. Halberstam, pour compléter l'article de M. A. Neubauer dans *Revue*, n° 7. — L. Kiddr : Rabbi Eliezer ben Hyrkanos. = = 3° livr., pages 97 à 148. — M. Steinschneider : Aus Handschriften extraits de Mose Narboni et de Semuel b. Isaac. — Neubauer : Ueber ein halachisches Sammelwerk description d'un ms. de la Bodleiana contenant des discussions et des décisions rabbiniques dans l'ordre du Talmud : l'auteur serait contemporain de Maïmonide b. Hillel. — Die Masora suite. — Neubauer, suite. L'auteur est un Allemand, mais il connaît bien la littérature française. Le ms. contient une consultation sur l'héritage d'un Mar Berech bar Simeon, tué pendant une persécution. — L. Wagenaar : Juda Makkabi und die Hohenpriesterwürde, discussion du travail de M. Graetz, Monatss., 1863, n° 1.

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums (Berlin, trimestriel). 9° année. = = 3° et 4° fascicules. Lerner : Die achtzehn Bestimmungen. — W. Feilchenfeld : Die Siloah-Inschrift in Jerusalem. — Hoffmann :

Bemerkungen zur Kritik der Mischna (suite). — Berliner : Zur talmudidischen Lexicographie. — Berliner : Eine seltene Privatbibliothek (suite de la description de la bibliothèque de M. Halberstam, de Bielitz). — Pour le supplément Ozar tob, voir plus haut aux publications hébraïques.

Populär wissenschaftliche Monatsblätter (Francfort-sur-Mein, mensuel). 3e année. = = N° 1. Ueber die Juden in Siberien.— Oskar Waldeck : Grundgedanke der biblisch-talmudischen Ethik. = = N° 2. Rothschild : Spinoza, die Uebereinstimmung seines philosophischen Gottesglaubens mit der monotheistischen Grundlehre des Judenthums. = = N° 3. Die Entstehungsgeschichte der Portugies. Gemeinde in Amsterdam und Rabbi Menasse b. Israel, conférence de M. S. Back. — Oskar Waldeck : Grundgedanke (suite). — M. Friedlaender : Zur Geschichte der Blutbeschuldigungen gegen die Juden im Mittelalter und in der Neuzeit. = = N° 4. S. Back : Die Entstehungegeschichte (suite). — Oskar Waldeck : Grundgedanke der biblisch-talmudischen Ethik. — M. H. Friedlaender : Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen die Juden im Mittelalter (suite). — Ein christliches Gebete (tiré du Gebetbuch für aufgeklaerte katholische Christen, édité par J. Brunner, 7e édit., Heilbronn sur le Neckar, 1804 ; tolérance envers les Juifs). = = N° 5. K. Kohler : Die Semitenfrage. — M. H. Friedlaender, suite. — Russisch-hebräïsches Archiv, Band I u. II, St-Pétersbourg, 1882. = = N° 6. Die Juden und die Orientfrage. — Oskar Waldeck, suite. — Emile Lehmann : Die Aufgabe der Deutschen jüdischer Herkunft.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Krotochin, mensuel). = = 31e année. N° 12. W. Bacher : Die Agada der Tannaiten. — A. Huebsch : Elia Delmedigo's Bechinath ha-dath und Ibn Roschd's Façl al-mogal. — D. Kaufmann : Aus Abraham b. Asriels Aruggat habbosem. — H. Gross : Zur Geschichte der Juden in Arles. = = 32e année. N° 1. H. Graetz : Der legitime Ursprung der Hohenpriesterwürde der Makkabäer. — W. Bacher : Die Agada (suite). — A. Huebsch : Elia Delmedigo's... (suite). = = N° 2. H. Graetz : Exegetische Studien zum Propheten Jeremia. — W. Bacher : Die Agada. — M. Steinschneider : Abraham Bibago's Schriften. = = N° 3. Graetz : Exegetische Studien zum Propheten Jeremia.— W. Bacher : Die Agada der Tannaiten. — Steinschneider : Abraham Bibago's Schriften. = = N° 4. Graetz : Exegetische Studien (suite). — Porges : R. Samuel b. Meir als Exeget und die erste kritische Ausgabe seines Pentateuch-Commentars. — A. Harkavy : Ueber eine handschriftliche Responsensammlung in der Kaiserl. œffentl. Bibliothek in Petersburg (consultations de Scherira, de Haya, Cémah gaon, Alfaçi, etc.). — D. Kaufmann : Die Grabschrift des R. Isak Bar Scheschet (nouvelle restitution, d'après un ms., de l'épitaphe du célèbre rabbin algérien ; cf. Monatsschr. 1882, p. 86). = = N° 5. Graetz : Exeget. Studien (suite). — W. Bacher : Die Agada der Tannaiten. — Porges : R. Samuel b. Meir (suite). — Steinschneider : Nachtraegliches zum Artikel Abraham Bibago. = = N° 6. Graetz : Antiochos' Epiphanes Untergang.—W. Bacher : Die Agada (suite).— Porges : R. S. b. M. (suite).

L'article de M. Gr. sur Antiochus tend à prouver que le mot אפדנו du dernier verset du chap. XI de Daniel désigne la ville d'Apfadna en Elymaïs, et le mot צבי = טבי, la ville de Tabaï, également en Perse. Il en résulterait qu'Antiochus aurait pillé le temple d'Apfadna ou Apadno (non celui de Persépolis) avant d'aller mourir à Tabée.

Palestine Exploration Fund (Londres, trimestriel). = = Janvier 1883. Th. Chopin : Observations on the climate of Jerusalem. — F. A. Klein : Life, habits and customs of the Fellahin of Palestine. — W. Birch : The nameless city (I Sam., IX). — Finn : Emmaus identified. = = Avril 1883. Conder : The Holy sepulchre. — Conder, C. P. Clarke, F. Gell, C. M. W. : The Exodus. — Conder : Notes (Kadesh on Orontes, Jannes and Jambres, Asheroth, The Garrisson, Holy oil, Rude Stone monuments, Rock Rimmon, Mount Ephron). — The key to Ezekiel's prophetic Divisions (Hamath, Berototh, Sibraïm, etc., Ezech. XLVII). — Birch : Siloam and the pools. — W. H. S. : The bodies of the patriarchs. — Druitt : *idem*. — Schick : Saul's Journey.

The Hebrew Review. (Cincinnati, trimestriel). 2e vol., n° 4. Isaac Schwab : On transmission and imputation of guilt to posterity. — A. de Sola : Life and writings of Saadia gaon. — Isaac Schwab : Original Sin.

Revue de l'histoire des religions (Paris, bimestriel). 3e année, tome VI. = = N° 5. Maurice Vernes : Les origines politiques et religieuses de la nation israélite, 1er article. = = N° 6. Maurice Vernes : Bulletin critique de la religion juive. = = 4e année, tome VII, n° 1. Gaidoz : Deux parallèles mythologiques, Rome et Congo. — Kern : Histoire du bouddhisme dans l'Inde. — Maurice Vernes : Les origines politiques et religieuses de la nation israélite. — Foucaux : Un catéchisme bouddhiste en 1881. — G. de Mortillet : La religion préhistorique.

Dans la bibliographie, nous remarquons les ouvrages suivants : S. Sharpe, History of the Hebrew nation and its literature, Londres, 1882. — Cheyne, Micah with notes and introduction, Londres, 1882. — H. Daab, Der Talmud in Vortraegen (antisémitique ?), Leipzig, 1883.

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. (Leipzig, trimestriel). 36e vol. = = fasc. 3 et 4. Gildemeister : Des Abd al ghâni al-nâbulusi Reise von Damascus nach Jerusalem. — Bacher : Abulwalid ibn Ganâh und die neuhebræische Poesie. — Dr Fuerst : Askara oder Schem hammephorasch, das ausdrücklich ausgesprochene Tetragrammaton. = = 37e vol. fasc. 1. D. H. Müller : Krifische Beitraege zur südarabischen Epigraphik.

Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins (Leipzig, trimestriel). 5e vol. = = Fasc. 2. H. Guthe : Ausgrabungen bei Jerusalem. = = fasc. 3. Guthe : Ausgrabungen (suite). — E. Kautzsch : Nachtrægliches zur Siloahinschrift. — A. Socin : Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palæstinaliteratur 1881.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). = = Année 1883, fasc. 1. Stade : Weitere Bemerkungen zu Micha, IV, 5. — Prætorius : Ueber den Ursprung des Dagesch forte conjunctivum. — Siegfried : Die hebræischen Wœrterklærungen des Josephus. — Prætorius : Das imperfectum *Yiktul*. — Budde : Genesis XLVIII, 7 und die benachbarten Abschnitte. — Hoffmann : Versuche zu Amos. — Wuensche : Der Midrasch Kohelet und Ciceros Cato Major. — Stade : Der Text des Berichtes ueber Salomos Bauten. — Adler : Der Versœhnungstag in der Bibel, sein Ursprung und seine Bedeutung. — Salomos Alter bei seiner Thronbesteigung, aus einem Briefe von Dr David Kaufmann. — Stade : Eine Kleinigkeit (sur I Rois, I, 34).

La Bibliographie de ce fascicule indique, entre autres, les ouvrages suivants : Vigouroux, Manuel biblique, Ancien Testament, tome I, Paris, 1882. — Bruston : Le document élohiste et son antiquité, dans Revue théologique de Montauban, 1882, p. 97. — Bacher : Die grammat. Terminologie des Jehuda b. David Hajjug, dans Sitzungsber. d. phil. hist. Cl. d. k. Akad, d.W. zu Wien, C. Bd., 2e fasc., p. 1103. — E. Nestle : El, Elohim, Eloah-dans Theol. Stud. aus Württemberg, 1882, n° 4. — H. Oort : Jets over het Essenismus, dans Theol. Tijdschrift, 1882, p. 565. — Duby : Etat actuel des nouvelles découvertes faites en Palestine par les sociétés anglaise et allemande, dans Revue théologique de Montauban, 1882, p. 162.

ISIDORE LOEB.

Sefer-Ha-Mitzwoth. — Das Buch der Gesetze, von Moses ben Maimon (Maimonides) ; im arabischem Urtexte, nebst der Hebraïschen Uebersetzung des Schelomoh ben Joseph ben Ajub, zum ersten Male vollstandig herausgegeben und mit einer deutscher Uebersetzung und Anmerkungen versehen, von Dr Moritz PERITZ. Theil I. Breslau, 1882 ; in-8°, pp. VI, 24 et 28 pp. du texte.

Les ouvrages de Maïmonide se distinguent par la clarté, la précision et la méthode. Jeune encore et au milieu des plus cruelles persécutions, il composa son commentaire sur la Mischnâh. Cet ouvrage commencé à Cordoue, continué à Fez et à Saint-Jean-d'Acre, fut terminé en Égypte. Comme il en expose le plan lui-même dans l'introduction, l'auteur explique d'abord les mots difficiles de chaque paragraphe, puis il en commente le sens et la portée, ensuite il cherche la raison de la décision à laquelle l'un ou l'autre des docteurs de la Mischnâh s'est arrêté, et il finit par indiquer l'opinion qui a prévalu. Tout ce qui dans la *Guemârâ* est longuement discuté afin de découvrir le sens véritable d'une Mischnâh, est habilement condensé et réduit à sa dernière expression[1]. Maïmonide était arrivé à sa maturité lorsqu'il entreprit son second grand travail rabbinique, le *Mischnéh*

[1] Voy. Graetz, *Geschichte d. Juden*, VI, p. 325 et suiv. — C'est en 1835 (*Wissenschaftl. Zeitschrift f. jüd. Theologie*. I, p. 413) que j'ai donné comme titre de ce commentaire le nom de *Kitab es-sirâdj* (en hébreu ס' המאור). Geiger et Rappoport confirmèrent ce fait par de nouvelles preuves. Depuis, j'ai souvent douté de l'exactitude de mon assertion. Maïmonide lui-même ne se sert jamais de ce titre, il ne le mentionne pas dans le *Livre des Préceptes*, où il parle cependant de son commentaire et du but qu'il poursuivait en le composant. Tanhoum, dans son *Mourschîd* (du moins dans l'abrégé que j'ai entre les mains) parle toujours du *scharh* « commentaire », mais jamais d'un « Livre de lumière. » Les autres ouvrages de Maïmonide ne portent pas de ces titres hyperboliques, qu'aiment les Orientaux et que les Juifs leur ont empruntés. Je pense donc que l'admiration que l'ouvrage avait inspirée aux générations suivantes lui a valu ce nom, et qu'il n'appartient aucunement à l'auteur.

bien dans cette circonstance. Chaque auteur nouveau découvrait sans peine les côtés faibles de ses prédécesseurs, mais en changeant de système, il prêtait à la critique de ses successeurs. Maïmonide, en composant son *Mischnéh Torah,* avait placé en tête de chaque section les commandements qui en formaient la base ; puis il les avait réunis tous à la fin de la préface de cet ouvrage. Comme il suivait dans cette distribution sa propre voie, qui sur plusieurs points était en désaccord flagrant avec celle qu'avaient adoptée des docteurs d'une autorité notoire, tels que R. Simon de Kaira et R. Hêfès, Maïmonide fut obligé d'exposer les principes qui l'avaient guidé dans ce travail. Il composa donc le livre des Préceptes, qui se divise en trois parties : dans une première partie, il donne la raison pour laquelle il l'a écrit ; dans la seconde, il pose quatorze règles qui l'ont déterminé dans le choix des commandements, soit pour les faire entrer dans le nombre des 613, soit pour les en exclure ; dans la troisième, il reprend l'énumération des 248 ordres et des 365 défenses, déjà donnée plus sommairement dans la préface du Mischnéh Torah, en accompagnant chaque précepte de passages tirés de la Bible et des écrits rabbiniques, confirmant le caractère d'une loi spéciale qui lui est attribuée.

En suivant notre exposition, on aura reconnu qu'à notre avis le livre des Préceptes a été écrit en même temps que le Mischnéh Torah ou peut-être après lui. Telle ne paraît pas être l'opinion de M. Peritz, et nous pensons que plusieurs erreurs de sa version proviennent de ce qu'avant d'entreprendre son travail, il n'a pas suffisamment étudié la préface que Maïmonide a placée devant son Mischnéh Torah. Cependant, en lisant attentivement cette préface, on voit qu'il n'y parle point des quatorze règles d'énumération, ce qu'il n'aurait pas manqué de faire, s'il les avait déjà rédigées. On peut également affirmer que l'énumération sommaire des 613 commandements était antérieure à la troisième partie du *Séfer hammitzwot* [1].

Dans tous les cas, la question du rapport entre ce traité isagogique et le grand ouvrage méritait d'être étudié.

Voici les erreurs que M. Peritz n'aurait pas dû commettre, et dont il se serait garanti, s'il avait eu sous les yeux la préface citée. P. 2, l. 9, du texte, il faut évidemment אלמיצארצין, au lieu de אלמיצרין, ce que Salomon b. Joseph rend très bien par שהיו בזמנו ; il faut donc traduire : « Avec chaque docteur qui a transmis la tradition orale, je mentionne quelques savants célèbres *contemporains,* qui ont également transmis des traductions » (Voir la traduction allemande, p. 4, t. s. nôte 1). Dans la traduction d'Ibn Tibbôn il faut corriger : המקבלים האנשים כמפורסמים שהיו בזמנו המקבלים כמוהו. Les copistes ont passé tout ce qui se lisait entre le premier et le second המקבלים, et changé כמוהו en ממנו. M. suit, en effet, cette méthode dans ladite préface. — Je ne pense non plus que לכרא מגמלא soit bien rendu

[1] M. Graetz, (*l. c.*, p. 346), désigne fort bien notre livre comme un *appendice* du Mischnêh Tôrâh.

par « vollzählig » ; je préférerais « im Allgemeinen », en résumé. — A la même page la leçon du ms. ופלוני מפלוני est exact ; le ms. arabe de la bibliothèque du Séminaire de Paris porte פלאן ען פלאן. — Le mot קטנות, (p. 4, l. 20 du texte ; cf. trad., p. 6, note 3) a été emprunté par Salomon à la préface de Maïmonide lui-même. — Les mots דכרא מרסלא, (p. 6, l. 5), signifient, à mon avis, « en termes courants. » M. veut dire qu'il ne donne pas chaque précepte avec les paroles de la Bible, mais tel qu'on a coutume de le citer : on n'a qu'à parcourir l'énumération pour se convaincre que Maïmonide aurait pu se servir des mots du Pentateuque, au lieu d'employer les expressions que les rabbins avaient mises en circulation.

Nous ajoutons encore quelques observations, qui nous sont venues en parcourant ce petit volume. D'abord, p. 3, l. 6, la bonne leçon est חדק ; cette racine signifie « établir avec finesse et habileté », et se rencontre souvent chez les rabbins. — P. 5, l. 6 : פי est superflu, et l'auteur aurait pu suivre la leçon de ses mss. — Le mot תחרבת עלי אלאם (p. 6, l. 5), qui se lisent également dans le ms. du Séminaire, sont difficiles, mais ne peuvent dans aucun cas être changés en תחזבת. Quelque grande qui soit l'autorité de M. Fleischer, l'éminent orientaliste n'a pas pensé que cette confusion entre *r* et *t* est facile dans les caractères arabes, et ne l'est point pour les lettres hébraïques. L'hébreu התעוררו répond d'ordinaire à l'arabe תנבהת ; peut-être faut-il penser à תחרכת ?

Nous ne poussons pas plus loin l'examen en détail de la publication très estimable de M. Peritz. Nous sommes toujours heureux de voir de nouvelles forces se consacrer à ces études hébréo-arabes, et nous débarrasser des textes fautifs que nous avons entre les mains. Nous autres vétérans, nous avons le devoir de ne pas épargner nos conseils aux jeunes qui entrent dans la carrière. Nous voudrions que pour rendre ces travaux possibles, on se contentât de donner l'original arabe, accompagné d'une version hébraïque rectifiée et corrigée, sans traduction allemande ou française, et sans grand appareil de notes. Les ouvrages rabbiniques ne sont pas destinés à être lus par les profanes. Ils intéressent à peine les savants chrétiens, et ceux-là se passeront volontiers d'une traduction. Nous voudrions encore que l'impression se fît avec les caractères dont se sont servis les auteurs, à savoir les caractères hébreux. Les lecteurs auxquels ces travaux sont destinés s'y orienteront mieux, et quand même ils savent peu d'arabe, ils se rendront mieux compte des changements opérés dans la partie hébraïque. Cela aura l'air moins savant, mais ce sera plus utile.

J. Derenbourg.

CHRONIQUE

ET NOTES DIVERSES

Conférence de M. Renan. — M. Ernest Renan a bien voulu faire, 26 mai 1883, une conférence à la Société des Etudes juives. Le sujet choisi par l'illustre savant était l'identité originelle et la séparation graduelle du judaïsme et du christianisme. Cette belle conférence, qui a été couverte des applaudissements de l'assistance, sera publiée dans le prochain Annuaire de la Société. Elle a été, du reste, reproduite dans la *Revue politique et littéraire* du 2 juin 1883 et dans le *Journal des Débats* de la même date. Elle a été publiée aussi par M. Calmann-Lévy, l'éditeur des œuvres de M. Renan. Dans la notice consacrée à la conférence par la *Revue politique et littéraire* (même numéro, p. 674), il y a une faute d'impression : l'auteur a voulu dire que le judaïsme a été, en partie, la source des *conceptions* (non *corruptions*) morales du monde moderne et chrétien.

Fondation littéraire à Vienne. — M. Jacob Rappoport a fait, à la communauté israélite de Vienne, en mémoire de son père, le médecin et poète Moritz Rappoport, un don de 10,000 florins dont les intérêts doivent être employés, tous les trois ans, à récompenser des ouvrages concernant le judaïsme. La question mise au concours pour la première annuité est : Quelle influence les médecins juifs ont-ils exercée sur le judaïsme et sur les Juifs ? (*Popul. wiss. Monatsbl.*)

Société Kadimah. — Il a été fondé également à Vienne une société qui a pour titre Akademischer Verein Kadimah, et qui a pour objet de cultiver la littérature et la science du judaïsme. Les fondateurs paraissent être de jeunes étudiants russes ou galliciens. Le but de l'œuvre ne nous paraît pas clairement défini.

Nouveaux journaux. — Die Wahrheit, Adevêrul ; 1re année, n° 1, Galatz, 22 mars 1883 ; hebdomadaire. In-4° à 2 col., en judéo-allemand, caractères carrés. — 8 fr. par an.

Il paraît aussi depuis quelques mois, à Dürmenach, en Alsace, un

Hillel b. Samuel, a utilisé à la fois l'original arabe et la traduction latine de Gérard de Crémone. La traduction hébraïque de Juda Romano et celle de Josef Habillo sont faites uniquement sur la traduction latine.

Paléographie hébraïque en Espagne. — Notre savant ami, M. Fidel Fita a publié, sous ce titre, dans le Boletin de la Real Academia de la Historia (t. III, mars 1883, p. 199, Madrid) un article concernant diverses inscriptions hébraïques en Espagne. M. Fita montre d'abord, par de nombreux exemples, qu'on ne peut plus prétendre aujourd'hui qu'on ne faisait plus d'inscriptions bilingues ou trilingues (hébreu, grec, latin), du xe au xiiie siècle. M. Fita rectifie diverses opinions émises par M. Chwolson, dans son *Corpus*, entre autres sur l'inscription de Puente-Castro (non Fuente-Castro, comme écrit M. Chw.), qui s'appelait aussi Castro de los Judios. Il donne le fac-simile de cette inscription, qui a déjà été publiée, d'après ses communications, dans la *Revue*, t. II, p. 135. Il pense que le Mar José qui y est nommé est identique avec le juif Iucef qui est nommé, avec sa femme donna Iusta, dans des actes latins des ans 1021, 1022, 1026, d'après le *Becerro* de la cathédrale de Léon, p. 297.

M. F. Fita vient de publier également une notice des plus intéressantes sur les Juifs de Talavera. Nous en parlerons dans le prochain numéro de la *Revue*.

Un livre pseudo-aristotélique écrit à la cour d'Hérode. — Le petit traité Du Monde a été faussement attribué à Aristote, principalement parce qu'il est dédié à Alexandre. Cet Alexandre y est désigné comme un prince de maison royale. M. Schæfer a trouvé dans les papiers du philologue allemand Th. Bergk une note sur cet ouvrage (Rheinisches Museum, 1882, p. 50). M. Bergk pense que cet Alexandre est un prince de la maison d'Hérode, Alexandre fils d'Aristobule II, ou plutôt encore Alexandre fils d'Hérode et de Mariamne. L'auteur de l'ouvrage serait Nicolas de Damas, le protégé du roi Hérode. — *M. Schwab.*

Une mappa italienne. — La *mappa*, dans nos pays, est la bande de toile qu'on enroule autour des rouleaux du Pentateuque pour les mieux conserver. Il en est déjà question dans le Talmud de Jérusalem (*Meghilla*, I, 9, voir notre traduction, VI, p. 217). M. Gouspy, antiquaire à Paris, possède une *mappa* italienne qui porte en hébreu l'inscription suivante : « Rachel, femme de Azaria ben Ahron Sanguinetti (סנגרינטי) a fait cette mappa pour la gloire de Dieu et de la loi en רנבנתה (5513 = 1752-3) *ir al tillah lefak.* » — *M. Schwab.*

L'Inquisition et les Juifs. — La *Revue* a publié, t. III, p. 94-108, un travail très intéressant de M. Perugini sur les relations de l'inquisition romaine avec les Juifs. Dans la *Revue de l'instruction publique* (n^os^ des 16 et 23 mai 1867) M. Gaidoz a donné, d'après les

registres de l'inquisition de Dublin, quelques renseignements sur le même sujet. Ils sont tirés des pièces de deux procès : l'un est le procès d'Angelo Soria, condamné, en 1715, aux galères (après trois ans de prison préventive) pour avoir vécu avec une chrétienne dont il avait eu des enfants ; l'autre, est celui d'un Juif de Carpentras, Abram de Monteux, qui avait acheté une maison près de l'église (1694). Il fut forcé d'élever un mur qui l'empêchât d'avoir vue sur l'église. M. Gaidoz mentionne aussi un procès relatif à la communauté juive d'Ancône en 1711. Des mémoires imprimés sont joints aux pièces du procès, ainsi qu'une copie des privilèges accordés par Maximilien II à la communauté hébraïque d'Ancône.

Juifs à Chinon. — M. le colonel Salvador a la bonté de nous communiquer le passage suivant tiré du Dictionnaire historique d'Indre-et-Loire, par Carré de Busserolle (1879), 2e vol., p. 253 : « Un fait épouvantable se passa à Chinon en 1321. Cent soixante juifs, amenés de diverses villes du Poitou et de la Touraine, avaient été enfermés dans la forteresse. Ils étaient accusés d'avoir empoisonné les puits en y jetant des excréments provenant d'individus atteints de la lèpre. Leur procès fut instruit par une sorte de commission qui les condamna à être brûlés vifs. L'exécution eut lieu dans une île, près du pont qui conduisait de la ville au faubourg Saint-Jacques. On creusa une immense fosse dans laquelle tous ces malheureux furent entassés. Au-dessus d'eux, on plaça une grande quantité de bois sec auquel on mit le feu. Pour échapper aux horribles tortures que les flammes leur faisaient éprouver, un grand nombre s'élancèrent hors de la fosse, mais rejetés dans les brasiers par les soldats chargés de veiller à l'entier accomplissement du jugement, ils périrent jusqu'au dernier. »

Le même fait est raconté dans l'Histoire de Touraine, par Bellanger, p. 509, et dans l'Histoire de Chinon, par Dumoustier, p. 253. Bellanger place le fait, par erreur sans doute, en l'année 1324. Ce déplorable événement est un des épisodes de la persécution de 1320-1321. Il est d'ailleurs fort bien connu par le *Recueil des Historiens de France*, t. XIX.

Rectifications. — Dans le numéro précédent, t. VI, p. 156, ligne 2 en remontant, il faut lire « M. le sénateur J. R. Bischoffsneim (non Oppenheim).

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome V, p. 27 et suiv. M. Bloch, dans son étude sur les 613 préceptes, aurait pu renvoyer à la critique de Juda ibn Balam d'après Harkavy, *Studien u. Mittheilungen*, III, p. 41, note 114. — P. 207. Pour le poète Pinhas, voir *Hebr. Bibliogr.*, XIII, p. 68 et 137. = = Tome VI, p. 44. Dans le ms. de la Mischna que j'ai pu consulter, en juin 1877, chez les frères Trieste, à Padoue, le traité de *Yoma* a le nom de *Kippurim*. Lévi b. Gerson, dans la liste qui est en tête de son commentaire, l'appelle déjà *Yoma*, et c'est ainsi qu'il est nommé aussi dans les vers mnémotechniques de Saadia ben Danan, d'après Gavison, *Omer haschikha*, 124 *a*. Isaac Samara (*ibid.*, 123 *d*) paraît l'appeler encore *Kippurim*. Probablement le nom de *Yoma* a été choisi pour éviter la confusion entre le Traité et le chapitre de *Yom hakippurim*. — P. 130. L'explication de כלץ donnée par M. Grünwald est empruntée à M. Soave, *Dei Soncini*, p. 31. On ne trouve point l'eulogie בל"ץ dans les listes de Zunz, cela prouve suffisamment que l'hypothèse est fausse. — *Annuaire*, II, p. 193. Le mot הויך doit être lu *hoch* (hoch nothwendig, très nécessaire). — *D. Kaufmann*.

Tome V, p. 282. — Le Juif nommé בונאורה = Bonahora appartient peut-être à la famille אורהבונה = Orabuena, qui vivait à la même époque (1422) en Navarre (Voy. Kayserling, *Geschichte der Juden in Spanien*, I, p. 88). Les renversements de mots de ce genre sont assez fréquents. — *Kayserling*.

Tome VI, p. 5. — Ligne 9, lisez départait.

Ibid. p. 96. — Après l'impression de mon article sur « Menasseh ben Israël et Cromwell », j'ai reçu le *Calendar of State Papers, domestic series 1655-56*; Londres, 1882. On y trouve quelques allusions au sujet de la question que j'ai traitée (voy. l'index, *s. v. Jews*) et (p. 15 et 237) des extraits des pièces justificatives II et III que j'ai publiées. Quant à la mention de juifs anglais antérieurement à l'année 1655, il faut aussi voir *the Academy*, du 27 janvier et du 3 février 1883. — *A. Stern*.

Tome VI, p. 43. — En avançant la supposition que la Mischnâh de Kippourim a pu être anciennement un *Séder Abôdâh*, je ne savais pas que Zunz avait déjà exprimé la même hypothèse (*Ritus*, p. 181). — Le *Séder* qui par sa simplicité se rapproche le plus du texte de la Mischnâh et qui en emprunte presque toutes les expressions est celui du Rituel de R. Amram qui commence par les mots אתה כוננת עולם מראש. Bien qu'il ait l'alphabet renversé (תשרק), nous le considérons maintenant comme la plus ancienne composition de cette nature. Il nous paraît être mal coupé dans le texte édité; l'alphabet renversé ne commence qu'aux mots: תורת מעשה ועבודת היום. Ce qui précède, depuis תכנת, termine le premier alphabet qui a

postérieure même à R. Isaac ibn Giat et, en tout cas, encore assez récente, puisque celui-ci ne l'a pas connue. Autrement il n'aurait pas désigné le אתה כוננתה sans ajouter עולם מראש, afin de le distinguer du morceau plus moderne commençant par א'כ עולם ברב חסד'.

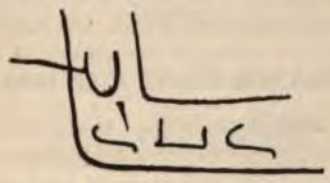
Dans ce qui précède nous n'avons voulu classer que les quatre compositions anonymes. Il y en a encore huit mentionnées par M. Halberstam (*ibid.*) dont les auteurs sont connus par les acrostiches.

Nous ajouterons seulement encore, au sujet de ce que nous avons soutenu ci-dessus, p. 77, fin, que R. Isaac ibn Giat, dans l'Abôdâh qu'il a composée et qui est imprimée dans le Mahzor de Tripoli (*Siftê Renânôt*, Livourne, 1816), suit l'opinion de R. Akiba et ajoute les sacrifices additionnels au *Tâmid* du matin. Voici ce passage curieux (p. 231 *b*) :

שמלותיו סביב גיל יצטה וחוקו לקרוץ תמיד פניו מסביב
סבב לקבל דמו וזרקו על המזבח סביב.
סביב סובב להקטיר והטיב כדתם והקרב ראש ואברים חובב
סדר חביתין ויין לנסך והקרב מוספין כהלכתם סובב סובב.

— *J. Derenbourg.*

Tome VI, p. 119. — Nous avons maintenant la photographie des deux monuments de la Coruña reproduits, à cette page, sous les n°s II et III. Notre reproduction du n° II était parfaitement exacte, celle du n° III n'a besoin d'être retouchée qu'en deux points. Dans le mot qui vient après *Dona*, les deux branches de la seconde lettre paraissent se rejoindre. M. Bloch, grand-rabbin d'Alger, a trouvé la vraie lecture de ce nom : c'est סטי, Sitti, nom de femme encore aujourd'hui usité dans le Maroc. Le nom se trouve sous la forme סיטי, סיתי et שיטי dans les registres de noms propres annexés aux traités de divorce, tels que ceux du *Yad Ahron*, de *Bêt Samuel* et des *Halakhot ketannot*, Voir aussi Zunz, *Gesamm. Schriften*, II, p. 60. C'est un diminutif du mot arabe signifiant *maîtresse*. Le dernier mot de l'inscription (avant נ"ע) doit être écrit conformément à la gravure ci-dessous. L'existence d'un *yod* à la fin de ce mot est douteuse.



LISTE DES NOUVEAUX MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

DEPUIS LE 1er AVRIL 1883

Aron (Jacques), rue Turbigo, 63.
Bénédetti (de), professeur à l'Université de Pise, Italie.
Rosenfeld (Jules), rue Condorcet, 39.
Tedesco (Joseph), rue Lafayette, 43.

Poesie, p. 64). On peut s'étonner que l'Abôdâh de Iôsê ne soit pas mentionnée ; aurait-elle eu une introduction qui débutait par אשכן ou אצלצל?

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND

BACHER (W.). Joseph Kimchi et Abulwalid ibn Ganah..... 208
BARDINET (Léon). Condition civile des Juifs du Comtat-Venaissin pendant le xve siècle..... 1
DERENBOURG (Joseph). Essai de restitution de l'ancienne rédaction de Masséchèt Kippourim..... 41
Études bibliques. III. Le psaume LXXXIV..... 161
FRIEDLAENDER (M.). La secte de Melchisédec et l'Épître aux Hébreux (*fin*)..... 187
GERSON (M.). Les pierres tumulaires hébraïques de Dijon..... 222
GROSS (Henri). Étude sur Simson ben Abraham de Sens..... 167
LENORMANT (François). La catacombe juive de Venosa..... 200
LOEB (Isidore). Les lectures sabbatiques dans le calendrier.... 250
ROBERT (Ulysse). Étude historique et archéologique sur la roue des Juifs depuis le XIIIe siècle..... 81
SCHEID (Elie). Histoire des Juifs de Haguenau sous la domination allemande (*fin*)..... 230
STERN (Alfred). Menasseh ben Israël et Cromwell..... 96

NOTES ET MÉLANGES.

BARDINET (Léon). Lettres d'abolition octroyées par le cardinal de Foix..... 280
CARVALLO. Paragraphes du livre de la création de Philon relatifs aux propriétés des nombres..... 273
CHARLEVILLE. Les sections du Pentateuque..... 122
LÉVI (Israel). La traduction de l'Historia de Præliis par Immanuel ben Jacob..... 279
LOEB (Isidore). Notes sur l'histoire des Juifs en Espagne..... 112
II. La roue des Juifs..... 268
III. Les Juifs de Malaucène..... 270
SIMONSEN. Observations sur l'alphabet hébreu anglais du XIVe siècle..... 285

ES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFO
RARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STA
TANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNI
IVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIB
RD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSI
SITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARI
ES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFO

Stanford University Libraries
3 6105 121 191 790

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.